LUCIAN BOIA

Jocul cu trecutul

ISTORIA ÎNTRE ADEVĂR ȘI FICȚIUNE

HUMANITAS

LUCIAN BOIA s-a născut la 1 februarie 1944 în Bucureşti. Studii: Facultatea de Istorie a Universității din Bucureşti între 1962 şi 1967. Doctor în istorie în 1972 cu o teză despre omul politic transilvănean Eugen Brote. Carieră universitară la Facultatea de Istorie a Universității din Bucureşti: asistent din 1967, lector în 1977 (poziția cea mai „înaltă” atinsă sub regimul comunist); profesor titular în 1990. Secretar general (1980-1983) şi vicepreşedinte (1983-1990) al Comisiei Internaționale de Istorie a Istoriografiei, creată, din inițiativa sa, cu ocazia Congresului Internațional de Ştiințe Istorice desfăşurat la Bucureşti (1980). Fondator şi director al Centrului de Istorie a Imaginarului înființat în 1993 în cadrul Universității din Bucureşti.

Direcții de cercetare: mişcarea națională a românilor din Transilvania şi relațiile dintre popoarele monarhiei habsburgice; istoriografia universală şi românească şi unele probleme teoretice şi metodologice ale istoriei; istoria imaginarului (mitologii ştiințifice, politice şi istorice).

Cărți publicate: *Eugen Brote* (1850-1912), Editura Litera, Bucureşti, 1974; *Evoluția istoriografiei române*, Tipografia Universității Bucureşti, 1976; *Relationships between Romanians, Czechs, and Slovaks (1848-1914)*, Editura Academiei, Bucureşti, 1977; *Mari istorici ai lumii*, Tipografia Universității Bucureşti, 1978; *Das Jahrhundert der Marsianer* (în colaborare cu Helga Abret), Heyne Verlag, München, 1984; *Probleme de geografie istorică*, Tipografia Universității Bucureşti, 1985; *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, La Découverte, Paris, 1989 (traducere în japoneză, 1992); *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen-Orléans, 1993; *Entre l'Ange et la Bête. Le mythe de l'Homme différent de l'Antiquité a nos jours*, Pion, Paris, 1995 (traducere în spaniolă, 1997); *Istorie şi mit în conştiința românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997.

Lucrări apărute sub direcția sa: *Études d' historiographie*, Tipografia Universității Bucureşti, 1985; *Great Historians from Antiquity to 1800*. *An International Dictionary* şi *Great Historians of the Modern Age. An International Dictionary*, Greenwood Press, New York-Westport-Londra, 1989 şi 1991; *Mituri istorice româneşti*, Editura Universității Bucureşti, 1995; *Miturile comunismului românesc*, vol. I-II, Editura Universității Bucureşti, 1995-1997; *Miturile comunismului românesc* (reeditare), Nemira, Bucureşti, 1998.

În pregătire: *Introduction a l'histoire de l'imaginaire şi Essai sur le mythe de la longévité*.

LUCIAN BOIA

Jocul cu trecutul

ISTORIA ÎNTRE ADEVĂR ŞI FICȚIUNE

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0851-9

Către cititor

Ceea ce urmează nu are mai nimic în comun cu un tratat erudit de teorie a istoriei. Am făcut abstracție, în mod deliberat, de aproape tot ce s-a scris în materie. Nu m-a interesat să reiau vechi argumente, ci să-mi expun propriile idei. Puținele referiri bibliografice trimit la acele contribuții care mi-au oferit, în mai mare măsură, puncte de sprijin pentru o construcție care, în ansamblu, îmi aparține. Este o lucrare întru totul personală, ceea ce nu înseamnă că este şi întru totul originală. Nu pot gândi altfel de cum gândesc măcar unii dintre contemporanii mei. Se va observa lesne că mă înscriu pe linia unui relativism ştiințific, tot mai insistent afirmat de câteva decenii încoace. Iar în perimetrul strict al istoriei, mă asociez interpretărilor care iau în considerare *textul* sau *discursul*, ca elaborări relativ autonome față de trecutul la care se referă şi dependente totodată de structurile imaginarului şi de acțiunea ideologiilor.

Pornind de la istorie, mă reîntorc la istorie după o lungă peregrinare prin lumi imaginare. Atunci când m-am lăsat sedus de istoria imaginarului, nu am inclus pentru început şi istoria printre domeniile susceptibile de a fi interpretate tot prin imaginar. M-au preocupat mai întâi ficțiunile cosmice, apoi impresionantul arsenal al „sfârşitului lumii". M-am oprit asupra experimentului comunist, văzut ca mitologie ştiințifică materializată. Am urmărit gama plăsmuirilor biologice, regulile potrivit cărora sunt inventați „oameni diferiți" sau devin „diferiți" oameni ca oricare alții. Aceste drumuri prin imaginar m-au pus în fața unor permanențe ale spiritului uman, în fața, de fapt, a unui adevăr simplu, atât de simplu încât aproape nu-l mai luăm în seamă: acela că totul trece prin mintea noastră, prin imaginația noastră, de la cea mai sumară reprezentare până la cele mai savante alcătuiri. Ce altă sursă ar putea să existe? Iar ceea ce imaginăm nu este niciodată gratuit. Nu există ficțiune lipsită de sens. Până şi pe planetele cele mai îndepărtate proiectăm speranțele, prejudecățile şi iluziile noastre, ideologiile noastre, preocupările noastre curente.

Cu atât mai mult în istorie, mijloc privilegiat de exprimare a conştiinței colective. Istoria este şi ea o construcție intelectuală, nu un dat obiectiv. A sosit momentul să mă aplec asupra ei, încercând să o aliniez la ceea ce mi se pare a fi un sistem global de interpretare. *Istoria imaginarului* nu poate lăsa în afară imaginarul istoric. Cercul este astfel închis. Mi-am propus, într-o primă etapă, în *Istorie şi mit în conştiința românească*, să descifrez sensurile raportării românilor la propria lor istorie. Însă românii nu fac excepție, decât prin anume accente particulare. Există o logică a istoriei în genere, un mecanism propriu reelaborării şi actualizării trecutului. Istoria îşi are *condiția* ei; despre această condiție şi despre multe alte lucruri în legătură cu istoria, aşa cum le înțelege autorul, va fi vorba în prezentul eseu.

Un cuvânt cu două înțelesuri

Inventăm cuvinte şi apoi ne lăsăm subjugați de ele. Fără cuvinte nu ar exista cunoaştere, dar tot cuvintele se constituie în entități independente, obstacole care se interpun între noi şi „lumea adevărată”. Ne apropie şi în acelaşi timp ne îndepărtează de esența lucrurilor. Independența de spirit presupune o stare de vigilență semantică, neacceptarea tiraniei acestor inevitabili intermediari.

Istoria este un asemene a cuvânt derutant. Puțini se gândesc la sensurile lui. Istoria este istorie, o ştim cu toții. Nici istoricii, cu puține excepții, nu merg mai departe. Ei fac istoria mai curând decât o gândesc.

Ar trebui de la bun început să fim puşi în gardă; fiindcă istoria, ca „ştiință”, prezintă curioasa particularitate de a purta acelaşi nume cu obiectul cercetării ei. Cu alte cuvinte, misiunea istoriei este de a reconstitui istoria. Numim la fel două concepte diferite, oricât am vrea să le apropiem: istoria în desfăşurarea ei efectivă şi istoria ca reprezentare. Imaginea aspiră să se confunde cu realitatea. Ceea ce este o erezie, şi nu chiar inocentă. Identificarea celor doi termeni se hrăneşte din nevoia adânc resimțită de ancorare în trecut. Istoria este unica realitate pe care o putem invoca (totul reducându-se până la urmă la istorie) şi ar fi de neconceput să o lăsăm să ni se scurgă printre degete. Trecutul înseamnă legitimare şi justificare. Fără trecut, nu mai putem fi siguri de nimic.

Că ne aflăm în fața unei iluzii, aproape nici nu ar mai trebui demonstrat. Cum să reînvii istoria, cum să o aduci în prezent? Este prea mare pentru a încăpea între copertele unei cărți, prea mare pentru a fi cuprinsă fie şi între zidurile unei biblioteci.

Atragerea istoriei spre noi presupune, aşadar, mai întâi de toate, un proces de selecție. O selecție extrem de drastică, în urma căreia ceea ce rămâne, cantitativ vorbind, este infim față de „încărcătura” reală a trecutului. Se poate totuşi avansa, şi în această privință, un argument susceptibil de a ne lini şti. Selectăm, fireşte, dar nu orice şi oricum. Alegem elementele importante, reprezentative, semnificative. Istoria pe care o producem este mai mică decât istoria reală, dar îi seamănă până la identificare. Este istoria cea mare la scară, replica ei sintetică. Iată-ne aparent asigurați. Cu condiția de a avea o încredere nemărginită în cuvinte. Oare cuvintele nu ne joacă din nou o festă? Ce înseamnă: important, reprezentativ, semnificativ? Trebuie să mărturisim că nu înseamnă altceva decât ceea ce vrem noi să însemne.

S-a prăbuşit sau nu Imperiul Roman?

În anul 476, Odoacru, regele herulilor, l-a izgonit de pe tron pe Romulus Augustulus, ultimul împărat roman al Apusului. Acest fapt poartă un nume universal celebru: „căderea Imperiului Roman”. A fost privit multă vreme ca evenimentul major al întregii istorii; s-a prăbuşit atunci cea mai amplă şi mai durabilă construcție politică pe care a cunoscut-o omenirea, şi-a încheiat cariera strălucitoarea civilizație antică şi s-a făcut

marele pas de la Antichitate la Evul Mediu. Fapt curios, contemporanii nu par să fi observat ceva. Cum să-şi imagineze de altfel că şi-au încheiat ziua în Antichitate şi s-au trezit a doua zi în Evul Mediu? Nu au sesizat însă nici faptul mai prozaic al dispariției imperiului. O veche dilemă ne întâmpină în acest punct. Contemporanii sunt ei oare observatori privilegiați ai propriei istorii sau rătăcesc în neştire printre arcanele ei precum Fabricio del Dongo pe câmpul de bătălie de la Waterloo? Cu alte cuvinte, istoria se vede şi se înțelege mai bine din interior sau din afară, de aproape sau de departe? Greu de spus care ar fi postul optim de observație, cu siguranță însă că din fiecare loc istoria se vede diferit.

Oamenii de la 476 aveau motivele lor să nu vadă nimic ieşit din comun. Herulii lui Odoacru nu erau o prezență insolită. De câteva generații frontierele încetaseră de a mai fi impermeabile şi valuri de „barbari" se revărsau fără încetare în lumea romană. Provinciile erau deja pierdute. Imperiul se divizase la 395. Acum, Odoacru trimitea însemnele imperiale la Constantinopol, recunoscând autoritatea unui singur împărat. Ceea ce mai târziu s-a considerat a fi o prăbuşire a putut părea în epocă drept reunificare. Imperiul devenea iarăşi *unul*. De altfel, principalele instituții romane au supraviețuit fatidicului an. Netulburați, vreme de încă trei sferturi de veac, consulii au continuat să se succeadă la Roma, întocmai ca sub imperiu sau, mai înainte, în timpul republicii; senatul, de asemenea, s-a menținut. Spre mijlocul secolului următor, împăratul de la Constantinopol, Iustinian, şi-a extins autoritatea *efectivă* asupra unei bune părți din Imperiul de Apus, chiar dacă nu pentru multă vreme. De altfel, ceea ce erudiții au numit mai târziu Imperiu Bizantin s-a numit, de fapt şi de drept, până la sfârşit, până la căderea Constantinopolului sub turci, Imperiu Roman. În Apus, Carol cel Mare la anul 800 şi Otto cel Mare în 962 au reconstituit acelaşi imperiu. Oficial, „Sfântul Imperiu Roman" a durat până în anul 1806, când Napoleon, pe cale de a ataşa Europa propriului său proiect imperial, a pus capăt ficțiunii, determinându-l pe împăratul „roman" să-şi spună, mai modest, împărat al Austriei, ceea ce şi era în realitate. Până într-o epocă recentă, când construcțiile imperiale s-au multiplicat (astăzi oricine poate deveni împărat dacă vrea şi dacă circumstanțele îi permit, aşa cum a procedat micul dictator Bokassa în Africa Centrală), imperiul, real sau imaginar, era *unul*, universal şi, evident, roman. Chiar Moscova şi-a început cariera imperială transfigurându-se simbolic într-o a treia Romă (după Roma cea adevărată şi Constantinopol). S-a crezut multă vreme că formula romană este ultima alcătuire imperială, nemaiurmându-i decât sfârşitul lumii şi Judecata de Apoi (sau, potrivit unei versiuni alternative, regatul mesianic). Cum lumea, evident, continua să existe, îşi continua existența şi imperiul, potrivit unei argumentații de o logică fără cusur.

Se explică astfel de ce „căderea Imperiului Roman" a fost descoperită mult mai târziu. Evenimentul şi-a luat în să revanşa şi, timp de secole, faimoasa dată a stat înscrisă în cărțile de istorie cu cifre mai apăsate decât oricare alta. Dar, de câtva timp, lucrurile iau o nouă în torsătură. În măsura în care structurile tind să ne preocupe mai mult decât evenimentele, nu prea mai avem ce face cu anul 476. Odoacru, Romulus Augustulus – cui îi mai pasă de aceste personaje? Interpretările actuale se apropie oarecum (chiar dacă din motive diferite) de perspectiva celor care au trăit atunci şi se

deosebesc de teoria catastrofică a eruditților moderni care au concentrat şi dramatizat peste măsură procesul tranziției de la Antichitate la Evul Mediu. Avem de a face nu cu un moment, ci cu o lungă evoluție, câteva secole înainte de prăbuşirea Imperiului Roman, câteva secole după, în cursul cărora s-a reelaborat un întreg şi stem de civilizație. Teza marelui istoric belgian Henri Pirenne, sintetizată în formula „Mahomed şi Carol cel Mare”, este grăitoare pentru trecerea de la un sistem de interpretare la altul. Personajele-simbol nu mai sunt Odoacru şi Romulus Augustulus, ci Mahomed şi Carol cel Mare, iar faza decisivă se deplasează din secolul al V-lea în secolele VII-VIII. Totodată, evoluțiile economice devin mai semnificative decât cele politice. Potrivit lui Pirenne, cucerire a arabă (Mahomed) ar fi rupt în două spațiul mediteranean, ruinând comerțul antic şi împingând Europa Occidentală spre economia naturală şi sistemul social-instituțional al feudalismului (Carol cel Mare). Teza în sine nu a convins. Ea ilustra însă scoatere a discuției de sub obsedantul an 476 şi deschiderea ei spre o abordare structurală, cu multiplele variante şi interpretări care decurg de aici.

Ceea ce ne interesează pentru moment sunt avatarurile unui fapt care a început prin a nu exista, a devenit apoi un reper istoric inconturnabil şi, în sfârşit, pare pe cale de a se dizolva în oceanul unei problematici infinit de complexe. Este sau nu semnificativ anul 476? Este un eveniment crucial sau un non-eveniment? Să recunoaştem că nu trebuie decât o minimă doză de abilitate profesională pentru a argumenta la fel de bine prăbuşirea Imperiului Roman la sfârşitul secolului al V-lea sau, dimpotrivă, supraviețuirea sa (ori, la alegere, diverse soluții de compromis între aceste două variante).

Cavalerii şi microbii

Nu s-ar putea spune că ciuma neagră ar fi o prezență nesemnificativă în istoria Europei. Nici că marea epidemie care a cuprins țărmurile Mediteranei şi Europa Occidentală în jurul anului 1348 ar fi trecut neobservată de oamenii timpului sau de istoricii ulteriori. *Decameronul* lui Boccaccio este brodat tocmai pe acest cumplit eveniment. Timp de câteva secole ciuma a fost una dintre obsesiile Occidentului şi, efectiv, un factor major de mortalitate. Toate acestea erau cunoscute istoricilor, însă nu intrau, decât cu totul ocazional, în preocupările lor. Mai curând decât sănătatea oamenilor, îi preocupa sănătatea statelor (explicabilă, aşadar, solicitudinea cu care au vegheat la căpătâiul muribundului Imperiu Roman). Cum se omorau oamenii între ei părea mai interesant decât modul cum erau ucişi de un microb invizibil.

Să verificăm totuşi această afirmație. Am la îndemână o istorie cât se poate de reprezentativă: *Histoire générale du IV^e siècle a nos jours*, editată de Ernest Lavisse şi Alfred Rambaud, una dintre cele mai reputate sinteze apărute spre sfârşitul secolului trecut. Volumul al III-lea (publicat în 1894) tratează perioada 1270-1492, în nu mai puțin de 984 de pagini. Dintre acestea, aproape o sută revin războiului de o sută de ani dintre Franța şi Anglia, evocat în toate peripețiile lui (în medie, o pagină pentru un an!). Ciuma, care s-a războit cu oamenii exact în aceeaşi vreme, este ceva mai greu de găsit. În

Franța lipseşte cu desăvârşire, devorată de evenimentele politico-militare. Două rânduri, totuşi, la capitolul consacrat Italiei: „În anul următor o mare ciumă a devastat Italia (ea a fost minunat descrisă de Boccaccio)”, de unde ar rezulta că principalul efect al ciumei a fost *Decameronul*. Epidemia engleză are totuşi dreptul la vreo zece rânduri. Autorul lor nu ignoră dezastrul demografic, dar trece repede peste el, pentru a zăbovi asupra creşterii salariilor, consecință a rarefierii mâinii de lucru. Curios (pentru noi) unghi de privire: pot pieri jumătate dintre locuitorii unei țări, istoricii nu îşi pierd sângele rece, fiindcă nu asta este în fond problema lor. Salariile sunt mai importante decât oamenii, iar conflictele politice şi militare mai importante decât orice.

Abia pe la mijlocul secolului nostru (exceptând unele lucrări de pionierat cu impact limitat asupra interpretărilor de ansamblu), cercetătorii trecutului au descoperit demografia şi, o dată cu ea, medicina, corpul uman, sănătatea şi boala, naşterea, vârstele omului, moartea… Le-au descoperit fiindcă toate acestea sunt astăzi probleme majore de societate. Şi astfel, epidemia de ciumă şi-a depăşit condiția de eveniment anecdotic sau marginal şi a fost integrată în marele mecanism al istoriei. Îi este imputată – nu exclusiv, dar în cea mai mare măsură – scăderea cu un sfert, o treime sau chiar mai mult a populației Occidentului în veacul care a urmat primului val microbian (în cazul Franței s-a avansat procentul de 42%!). Niciun război nu a provocat vreodată o asemenea catastrofă. Singura comparație care ne vine în minte – sugerată de Emmanuel Le Roy Ladurie – este un război bacteriologie sau nuclear. Evul Mediu şi-a avut războiul său „nuclear”, pe care istoricii l-au ignorat, orbiți de faptele de arme mărunte ale războiului de o sută de ani, cu cavalerii săi în zale!

Dar saga microbiană nu se opreşte aici. Cucerirea şi colonizarea Americii au fost la rându-le dublate de un invizibil dar cumplit război bacteriologic, încă mai devastator decât fusese ciuma în Europa. Nu brutalitatea conchistadorilor, aşa cum s-a crezut, ci microbii purtați de ei ar fi dat lovitura de grație civilizațiilor amerindiene. Mecanismul acestui proces este numit, tot de Le Roy Ladurie, „unificarea microbiană a lumii”. Până în epoca modernă, diferitele spații de civilizație au evoluat separat, avându-şi fiecare nu numai propriul profil cultural, dar şi propriul fond microbian. Primele contacte au avut urmări devastatoare din cauza faptului că populații neimunizate au fost brusc expuse unor maladii, relativ benigne sau cu efect atenuat în propriul lor spațiu de evoluție. Treptat, s-a produs o egalizare, o „piață comună microbiană”, dar timp de secole tributul plătit pentru unificarea lumii a fost imens. Catastrofa supremă s-a petrecut în America unde, între 1500 şi 1600, plafonul demografic s-ar fi prăbuşit de la zeci de milioane la numai câteva milioane: un dezastru fără egal în întreaga istorie a umanității.[1]

Iată istorii care nu prea seamănă între ele. Nu ne propunem să arbitrăm între războinicii cavaleri medievali şi nu mai puțin agresivele microorganisme. Toate interpretările îşi au partea lor de justificare, după cum, putem fi siguri, toate exagerează, scoțând prea mult în evidență pe unii sau pe alții dintre actorii istoriei. De altfel, nu există afirmație care să nu cuprindă în sine o exagerare, prin faptul inevitabil că nu poate fi

---

[1] Informațiile şi interpretările „microbiene” sunt preluate din articolul lui Emmanuel Le Roy Ladurie, „Un concept: l’unification microbienne du monde (XIV^{e}-XVII^{e} siecles)”, în *Le Territoire de l’historien*, II, Gallimard, Paris, 1978, pp. 37-97.

decât „parțială”. Adevărul complet şi perfect echilibrat nu are cum să fie prins în nicio formulă. Nu putem decât să luăm act de relativitatea oricărei alegeri, de imposibilitatea de a „cântări” semnificațiile cu un cântar universal şi invariabil. Jocul limitat la care ne-am referit sugerează o competiție generalizată între nenumărați factori efectivi sau potențiali. Rândurile lor cresc în ritmul propriei noastre curiozități. Când istoria era predominant evenimențial-politică, situația încă mai putea fi cât de cât ținută sub control. Înclinarea actuală spre o istorie globală, cu alte cuvinte spre o istorie nediscriminatorie, deschisă oricărei probleme, zdrobeşte complet ierarhiile. Infuzia de antropologie, interesul manifestat pentru mentalități şi comportamente, coborârea la nivelul individului şi al vieții cotidiene fac ca totul să fie semnificativ, egal de semnificativ, în funcție de profilul anchetei pe care o întreprindem şi de perspectiva din care privim. Alimentația, sexul sau moda, şi chiar cele mai banale gesturi pot deveni la fel de grăitoare sau chiar mai grăitoare decât indicatorii economiei mondiale sau marile decizii politice (reciproca fiind la fel de valabilă). Nu mai există istorie, ci istorii. De fapt „istoria” nu a însemnat niciodată altceva decât „istorii”. Doar că acum diversitatea a luat amploare, a devenit mult mai vizibilă. În plus, suntem şi noi mai dispuşi să percepem ceea ce a fost dintotdeauna o inerentă diversitate.

O lume de imagini

Multitudinea reînvierilor trecutului oferă un argument suficient pentru incapacitatea noastră de a-l reînvia cu adevărat. Istoria nu este realitate, ci reprezentare. Condiția ei este aceea a *imaginii*. Nu însă asupra acestei constatări se manifestă dezacordul. Dezacordul priveşte conceptul însuşi de *imagine*. Ne-am obişnuit să credem că imaginea, cel puțin o imagine corect elaborată, reflectă fidel un segment de realitate. Aşa să fie oare?

Din când în când, cățeluşa mea ridică ochii spre televizor. Renunță însă după o secundă de cercetare. Scena reală ar fi pasionat-o, cu siguranță. Dar nu simulacrul de viață derulat pe micul ecran. Nu este dispusă să participe la aşa ceva. Pare a fi conştientă de un fapt pe care telespectatorii nu îl ştiu sau nu vor să îl ştie. Şi anume că ceea ce se vede nu este adevărat!

Atitudinea ei dovedeşte (cel puțin în raport cu gândirea umană) un deficit de inteligență. Pe noi ne ajută inteligența să aşezăm punți între lumi diferite şi să traducem realitatea în limbaj, iar limbajul în realitate. Dar tot inteligența ne întinde curse: ne apropie şi în aceeaşi măsură ne îndepărtează de realitatea efectivă, predispunându-ne la acceptarea unui compromis, în care limbajul sau imaginea se substituie lumii adevărate.

Capacitatea tipic umană de autoiluzionare explică şi uşurința manipulării prin imagine. Când revoluția română din decembrie 1989 a fost transmisă în direct în întreaga lume, nimeni nu s-a gândit, în îmbulzeala evenimentelor, proiectate minut cu minut pe ecranul televizoarelor, că s-ar afla prins în plasa unei extraordinare manipulări.

Cum să-ți închipui aşa ceva când ceea ce vezi este *adevărat*, cu actorii autentici, cu

scene filmate pe viu… Filmul documentar stârnise la începuturile lui acelaşi gen de iluzie, satisfacția descoperirii – în sfârşit! – a unui martor obiectiv şi incoruptibil al istoriei. Istoria înscrisă pe peliculă părea a fi pur şi simplu *istoria*. A trebuit să treacă un timp pentru a se arăta primejdiile ascunse în spatele acestei tentații. Filmul documentar se poate apropia mai mult decât oricare alte mijloace de înregistrare, dacă nu de realitatea esențială, cel puțin de suprafața ei, însă tot filmul documentar, tocmai fiindcă i se presupun asemenea virtuți, poate şi minți mai bine. Poate sugera, la nevoie, o interpretare opusă cu 180 de grade realității, susținută însă prin imagini extrase din cea mai pură realitate. Propaganda regimurilor totalitare a uzat din plin de această oportunitate; dar nici în context democratic, documentarul filmat nu face şi nu poate să facă altceva decât să organizeze lumea potrivit unor criterii ideologice, cu singura deosebire că într-o societate deschisă evantaiul acestora este mai larg şi mai nuanțat.

Trăim într-o lume de imagini, de imagini multiple şi contradictorii. Nu sorbim realitatea, ci doar percepem inepuizabilele imagini ale ei. De altfel, fiecare dintre noi ce înseamnă altceva decât o sumă de imagini, imaginea sa despre sine şi imaginile tuturor celorlalți despre el? În mod obiectiv *existăm*, dar nu avem acces la noi înşine decât printr-un joc de imagini.

Nu este uşor de decis care dintre imagini se află mai aproape sau mai departe de adevăr. În *Tratatul de semiotică generală*, Umberto Eco zăboveşte într-o notă detaliată asupra contradictoriilor reprezentări ale rinocerului. Timp de câteva secole, impresionantul animal a fost receptat prin faimoasa gravură a lui Dürer care îl înfățişează acoperit cu o platoşă de solzi. Fapt interesant şi cât se poate de grăitor pentru forța imaginarului, reprezentarea aceasta fantezistă s-a prelungit până într-o perioadă când explorările africane îi puseseră deja pe europeni față în față cu rinocerul autentic. Astăzi rinocerul nu mai este desenat, ci fotografiat sau filmat. Eco se îndoieşte totuşi că fotografia ar fi mai realistă decât interpretarea lui Dürer. Solzii au dispărut, iar aparența este a unui animal cu pielea netedă. În fapt, dacă ne-am asuma riscul de a pune mâna pe exotica creatură, s-ar putea să simțim ceva diferit de ceea ce sugerează atât gravura cât şi fotografia, oarecum între cele două reprezentări: o piele dură şi zgrunțuroasă, sugerată, într-un fel, prin amplificare, de solzii imaginați de Dürer . Atât desenul, cât şi fotografia sunt „traduceri”, fiecare în propriul limbaj, nu au cum să fie replici perfecte ale realității.

Povestea cu rinocerul exprimă la o scară cu totul modestă ceea ce se petrece atunci când este vorba de reprezentarea istoriei, elaborare infinit mai complex a decât dialectica imaginilor simple evocate până acum.

Epistemologia joacă astăzi cartea relativismului. Adevărul absolut rămâne în urmă ca o formulă nespus de optimistă de secol XIX. Pentru Karl Popper (*Logica descoperirii ştiințifice*) nimic nu poate fi confirmat definitiv, ci doar acceptat provizoriu; teoriile adevărate de astăzi au toate şansele să devină teoriile false de mâine! La Thomas Kuhn (*Structura revoluțiilor ştiințifice*) „adevărul” se subordonează paradigmelor, acelor modele ştiințifice globale pe care fiecare epocă şi le construieşte. O teorie este acceptabilă în măsura în care nu contrazice paradigma dominantă, altminteri, chiar „adevărată” să fie, nu are cum să se prindă în structurile acceptate ale cunoaşterii. La

noi sinteze culturale, noi paradigme şi noi teorii. Nu mai zăbovim asupra anarhismului ştiinţific al unui Paul Feyerabend (*Contra metodei*), rebel faţă de orice autoritate şi de orice principii, adept al preceptului că în materie de cunoaştere „totul este bun”!

Ştiinţa actuală se înfăţişează ca produs al civilizaţiei europene. Sunt exegeţi care îi neagă pretenţia de a reprezenta singura cale spre adevăr, îngrădind-o în sfera caracteristică reprezentărilor omului european. Dacă s-ar fi născut în China sau în India, este de presupus că ar fi arătat altfel. Alţi interpreţi ai fenomenului ştiinţific coboară analiza la nivelul destinelor individuale, interogând biografia savanţilor. Educaţia primită, cariera, conexiunile sociale, înclinaţiile religioase, ideologice şi politice, toate îşi lasă amprenta asupra operei ştiinţifice. Cum rămâne atunci cu obiectivitatea şi cu Adevărul?

Poate că răspunsul cel mai potrivit la-această întrebare l-a dat marele fizician Niels Bohr, căruia i se atribuie următoarea butadă: „Un adevăr profund presupune că şi contrariul său este nu mai puţin un adevăr profund”![1]

Ieşim încetul cu încetul din iluzia scientistă a veacului trecut. Li s-a pretins atunci până şi literaturii şi artei abordarea „corectă” a realităţii. Dar ce înseamnă în fond „realismul” literar şi artistic dacă nu un cod la fel de artificial ca oricare altul, cu nimic mai „realist” decât romantismul, simbolismul sau suprarealismul? Ceea ce s-a numit realism nu spune în principiu nici mai mult, nici mai puţin despre esenţele realităţii; spune altfel şi altceva. Să fie o pictură realistă de secol XIX, cu reprezentarea formal corectă (ceea ce este un fel de a spune) a unui subiect oarecare, mai aproape de esenţa lucrurilor decât o compoziţie medievală, centrată nu atât pe asemănare, cât pe valori şi semnificaţii, sau decât un tablou supra realist, transpunere vizuală a meandrelor psihicului uman?

Lumea reprezentărilor – ştiinţifice, artistice sau de orice fel – este alta decât lumea reală, oricâte punţi le-ar lega. Cât despre acurateţea reprezentărilor în raport cu realitatea se poate perora la nesfârşit cu argumente pro şi contra. Aceasta nu înseamnă că adevărul ar fi egal cu minciuna. Trebuie să sperăm în capacitatea noastră de a ne apropia de realitate; dar oricât ne-am apropia, nu o putem privi decât cu propriii noştri ochi.

Condiţia istoriei nu are cum să fie alta, şi nu numai că nu este alta, dar prezintă complicaţii suplimentare. Mai întâi, complexitatea. Nimic nu este mai complex decât istoria, suma a tot ce se află în urma noastră. Totul este istorie! Apoi, şi mai ales, îndepărtarea de punctul de observaţie. Istoria înseamnă o sumă nesfârşită de „imagini” amestecate în fel şi chip, dar nu de imagini primare, ci de imagini derivate la rându-le din alte imagini sau reprezentări. Nu avem acces direct la istorie, şi acest raport cu totul special dintre cercetător şi obiectul de studiu deosebeşte istoria de majoritatea ştiinţelor. Accesul este indirect, prin *izvoare*. Cuvântul *izvor* sugerează el însuşi o iluzie. Vrea să spună că deşi nu avem acces nemijlocit, avem totuşi acces la informaţii care izvorăsc dintr-o anumită realitate istorică, – la ceva, cu alte cuvinte, foarte aproape de realitate, provenind din miezul însuşi al realităţii.

O asemenea înţelegere a izvorului păcătuieşte printr-o doză excesivă de optimism. Izvoarele – în egală măsură scrise, iconografice sau orale – nu sunt produse de „istorie”,

[1] Citat după Gerald Holton, *L’imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 120.

ci de oameni, ele ne oferă de la bun început o istorie filtrată şi tradusă, o lume de imagini peste care construim la rându-ne alte lumi de imagini. Herodot nu este propriu-zis un izvor pentru lumea secolului al V-lea înainte de Cristos, ci pentru modul cum priveau grecii sau anume greci lumea secolului respectiv, ceea ce este departe de a fi acelaşi lucru! Acum un veac şi jumătate, Leopold von Ranke, magistrul istoriografiei erudite şi critice, şi-a propus să refacă istoria „aşa cum a fost ea cu adevărat". Printre sursele sale de predilecție figurau rapoartele ambasadorilor venețieni. Sunt surse, fireşte, dar în mai mică măsură pentru istoria medievală şi modernă a Europei în deplinătatea şi autenticitatea ei, cât pentru privirea venețiană asupra lucrurilor.

În căutarea unui grad sporit de certitudine, istoricii apelează astăzi, în măsură mai mare ca în trecut, la surse aparent neutre şi obiective. Dar oricât de puțină „literatură" ar cuprinde un izvor, el este totuşi mediat, aşezat într-o tipologie prestabilită şi trecut inevitabil printr-o conştiință. Procesul-verbal al unui fapt nu este riguros acelaşi lucru cu faptul respectiv (la limită, poate fi substanțial diferit). Chiar o impersonală înşiruire de cifre este mai puțin obiectivă decât pare la prima vedere. Cifrele nu s-au aşezat singure. Calcularea şi dispunerea lor decurg dintr-o *metodologie*, iar metodologia înseamnă *intenție*.

În plus, prelucrarea statistică a realității implică reducerea la unitate a unor elemente şi fenomene deloc identice. Statistica este ea însăşi o „imagine", cu partea ei de adevăr, dar şi cu partea de „neadevăr". Orice izvor înseamnă traducerea istoriei autentice într-un anume tip de discurs sau de imagine.

S-ar putea crede că fac excepție de la regulă vestigiile materiale directe. Informația arheologică ar fi în acest caz mai aproape de realitate, cel puțin de acel segment de realitate pe care îl încorporează, decât comunicarea filtrată prin cuvânt, scris sau imagine. Problema este că erodarea suferită de mărturiile materiale, ca şi izolarea lor de țesătura vie de civilizație, fără a mai vorbi de caracterul aleatoriu al descoperirilor, le conferă, oricât de „adevărate" ar fi în concretețea lor, o condiție secundă, cel puțin la fel de îndepărtată de realitatea originară ca a „surselor-imagini". Este de altfel bine ştiut că pe acelaşi material arheologic, aparent atât de solid (dar şi atât de incomplet şi de lipsit de grai) se pot clădi cele mai diverse ipoteze. Ruinele albe şi tăcute ale Atenei – remarcabil, totuşi, conservate, în raport cu alte vestigii – ce sunt altceva decât imagini palide şi enigmatice ale unui polis cândva colorat şi viu?

Despre structurile şi logica imaginarului

Între noi şi istorie, între noi şi lume, între noi şi noi înşine se interpune subtila țesătură a imaginarului. Este o constatare care ne deschide una dintre cele mai fertile piste intelectuale ale ultimelor decenii. Imaginarul înseamnă, mai întâi de toate, o sumă de structuri mentale stabile. Maşinăria umană, cu întreaga-i încărcătură spirituală, pare programată să funcționeze într-un anume registru. Nu putem gândi şi simți decât omeneşte. Din acest punct de vedere, deosebirile dintre rase şi culturi, sau chiar dintre omul contemporan şi omul preistoric, nu trebuie supraapreciate. Ele ne par mari pentru

că nu avem termen de comparație. Puşi în fața unor ființe extraterestre, am percepe, în sfârşit, caracteristicile fondului nostru comun, cu siguranță deosebit de al *celorlalți*. Structurile permanente – pe care le-am putea numi, urmându-i pe Platon şi pe Jung, *arhetipuri* – se concretizează însă, se combină şi se recompun fără încetare, în ritmurile unei istorii diversificate şi fluide. Imaginarul este în egală măsură universal şi specific: universal în structurile lui fundamentale, specific în varietatea întruchipărilor sale. Tiparul este acelaşi, conținutul mereu altul.

Imaginarul desfide materialismul naiv al celor care-şi închipuie că reprezentările mentale îşi trag neapărat seva din lumea concretă, Nimic mai pueril decât traducerea miturilor în termenii „rezonabili” ai unei istorii prozaice şi credibile. Imaginarul funcționează autonom, potrivit propriilor reguli. El se poate hrăni sau nu din realitate, dar, oricum, topeşte materia pe care o utilizează în creuzetul său. Un mit istoric poate fi sau nu construit pe un adevăr, sau poate amesteca adevărul cu ficțiunea, dar sensul său, independent de materialul folosit, aparține strict imaginarului.

Convingerea că nimic nu se poate clădi decât pe realitate, că „nu iese fum fără foc”, este cât se poate de curentă. Nu înseamnă că este şi adevărată. Imaginarul se mişcă perfect în afara realității, adesea o contrazice cu nonşalanță, în ciuda oricăror evidențe. Grecii antici au combinat câteva scheme ale globului terestru care nu porneau, şi nu aveau cum să pornească, decât din imaginar. Cea mai durabilă dintre ele înfățişa o masă continentală – una singură – în emisfera nordică, şi alta, similară, dispusă simetric în emisfera sudică. „Harta” aceasta a folosit-o Columb, navigând spre Extremul Orient. Cum bine se ştie, a descoperit America, pe care a combătut-o însă cu înverşunare până la moarte, fiindcă geografia lui imaginară nu îi permitea să o accepte. Cuba şi Haiti erau pentru el părți ale Chinei; printre colibele sărăcăcioase ale indienilor, navigatorul genovez căuta palatul marelui han! Ipoteza unor savanți greci care trăiseră cu două mii de ani în urmă se dovedea mai puternică decât realitatea geografică bătătoare la ochi. Povestea a continuat, chiar amplificându-se, în emisfera sudică. Până spre sfârşitul secolului al XVIII-lea, când explorările căpitanului Cook au spulberat definitiv ficțiunea continentului austral, generații de navigatori n-au încetat să-l caute, convinşi că trebuie să existe, o dată ce figura pe harta imaginară a lumii. Orice insuliță pierdută în abisul de ape devenea o probă nu împotriva existenței continentului, ci în favoarea sa: nu putea fi decât o porțiune a mult căutatului litoral austral!

Războiul troian nu avea nevoie de un autentic război troian pentru a intra în istorie. Homer era îndeajuns. Dar chiar cei mai raționalişti dintre greci nu au înțeles să renunțe la ceea ce părea a fi evenimentul inaugural al istoriei lor. Metoda de recuperare a fost simplă; s-a dat la o parte fabulosul, rămânând un război normal, ca oricare altul. Mulți autori moderni au procedat la fel. Aventura lui Schliemann nu a făcut decât să complice interpretările. Arheologul german a descoperit ruinele Troiei, mergând pur şi simplu pe urmele indicate de Homer, ceea ce părea a confirma punct cu punct relatările *Iliadei*. Astăzi, istoricii nu mai văd lucrurile aşa. Parafrazându-l pe Giraudoux, s-ar putea spune că războiul cu Troia nu a avut niciodată loc. Troia este şi nu este Troia. Ruinele de la Hissarlîc şi dispunerea straturilor arheologice nu indică vreo corespondență semnificativă cu istoria legendară a Troiei antice. Şi aici, ca peste tot în lume, au fost

conflicte şi războaie, oamenii s-au încăierat în fel şi chip. Este singurul adevăr istoric care rămâne! În rest, datele „reale” (şi ele transfigurare în imaginar) care pot fi rezonabil extrase din epopeea homerică privesc o epocă mult mai recentă, mai apropiată de geneza poemelor, decât acel secol al XII-lea, reper cronologic al presupusului război troian.

La fel stau lucrurile cu fondarea Romei. Traducerea legendei în realitate nu dă până la urmă nimic convingător. Săpăturile arheologice pun în evidență o cu totul altă evoluție a aşezării decât cea care ar rezulta din interpretarea materialului mitologic. Nodul gordian a fost în cele din urmă tăiat de Georges Dumézil, marele exeget al miturilor indo-europene. El a arătat cum trama legendară a primelor secole de istorie romană adaptează şi recompune elementele de bază ale fondului mitologic indo-european. Mitologia începuturilor Romei este construită tot pe mitologie, nu pe istoria reală![1]

Aceasta nu înseamnă că în structurile mitologice nu se pot prinde şi părți de realitate. În lipsa unor credibile atestări documentare ar fi însă hazardat să procedăm, prin simplu demers „logic”, la identificarea lor. Istoria nu este logică. Istoria este sau nu este, atâta tot.

Omul poate fi definit ca ființă fabulatoare. Nimic mai specific uman decât fabulația, acest joc nesfârşit cu tot ce ne înconjoară, prelungit adesea până la ieşirea în afara oricărei realități tangibile sau demonstrabile.

La prima vedere, jocul se prezintă cu totul derutant în nesfârşita-i diversitate. Trebuie totuşi să-i dăm un sens, încercând să-i surprindem sau să-i imaginăm regulile. Vom coborî pentru început cât mai adânc, în căutarea structurilor primare. Indiferent de bogăția ornamentelor, mereu altele sau altfel dispuse de la o construcție la alta, structurile de rezistență ale imaginarului par a se înscrie într-o tipologie invariabilă. Cel puțin între limitele timpului istoric, ale unei istorii dinamice şi asumate. „Gândirea sălbatică” (aşa cum a analizat-o Claude Lévi-Strauss), prin excelență refractară istoriei, nu intră în raza preocupărilor noastre, chiar dacă, cu excepțiile de rigoare şi schimbând ce este de schimbat, o serie de structuri ale imaginarului aşază incontestabile punți între omul primitiv şi omul modern. La fel ca istoria în genere, şi istoria imaginarului sau imaginarul istoric pot fi privite din cele mai diverse perspective şi decupate în fel şi chip. Ceea ce urmează este propriul nostru decupaj: conturarea câtorva ansambluri structurale majore susceptibile de a susține un întreg univers de reprezentări.

O asemenea structură mentală defineşte conştiința, tipic umană, a unei *realități transcendente*, considerate a fi mai semnificativă decât realitatea palpabilă şi căreia lumea concretă îi este subordonată. În strâns raport cu această convingere s-a dezvoltat complexul imaginar al lumii de dincolo şi al vieții de apoi, presupunând, în alcătuirea

---

[1] Cu privire la războiul troian şi, în genere, la perceperea mitologiei greceşti, trimitem la Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983 (traducere românească: Au crezut grecii în miturile lor?, Univers-CEU Press, Bucureşti, 1996), şi la Moses I. Finlay: *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993. Dezacordul dintre arheologie şi mitologie în cazul întemeierii Romei şi istoriei sale timpurii este înfățişat în toate detaliile de Jacques Poucet: *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985.

ființei umane, un *dublu spiritual* destinat a supraviețui morții corporale. Tot o structură universală adună raporturile dintre *noi şi ceilalți*, integrându-le într-o puternic dramatizată dialectică a alterității; rezultatul este o lume „fărâmițată” şi neliniştitoare. Oarecum opus, pentru a echilibra lucrurile, funcționează un principiu de unitate, menit să confere coerență şi sens lumii în care trăim. Trecutul este la rându-i absorbit în structurile imaginarului, în primul rând prin obsedanta căutare şi neîncetata actualizare a originilor. Recuperării timpului rămas în urmă îi corespunde, la celălalt capăt, tentativa, nu mai puțin insistentă, de pătrundere şi *descifrare a viitorului*. O soluție alternativă oferă *evadarea din istorie*, complex de strategii susceptibile de a ne propulsa în afara timpului real, în spații neatinse de contradicțiile şi mizeriile curente ale vieții (vârsta de aur, utopii, milenarisme…). Şi, în sfârşit, se impune constatarea că diversele soluții ale imaginarului tind să se închege în sisteme riguros polarizate, definite prin *confruntarea contrariilor* (în timp ce lumea „adevărată” se prezintă ca un spectru de nuanțe): alb şi negru, bine şi rău, spirit şi materie, Crist şi Anticrist, progres şi decadență…

Rămâne să vedem cum este aşezată istoria în acest cadru structural prestabilit şi cum, fără încetare, structurile de bază capătă noi înfățişări şi noi sensuri, în acord cu mersul însuşi al *istoriei reale*.

În căutarea Absolutului

Dacă există o „suprarealitate”, atunci faptele istorice nu exprimă decât un joc secund care se cere descifrat pentru a se ajunge la adevăratele esențe. Ele sunt semne care ne conduc spre mecanismul invizibil, spre sensul profund al existenței.

Pot să se mire oricât raționaliştii moderni de credulitatea anticilor, lesne atraşi de tot ce părea a fi semnificație încifrată, de la marile mituri ale originilor până la cele mai banale întâmplări cotidiene. Să nu fim atât de naivi încât să ne închipuim că istoricii antici erau naivi. Nu erau mai puțin inteligenți decât noi. Ştiau şi ei ce înseamnă un fapt pozitiv. Dar socoteau că există şi înțelesuri mai adânci, identificabile într-o subtilă gamă de mesaje transmise de „dincolo”. Istoria se integra astfel într-o ordine cosmică purtând amprenta sacralității. Realitatea în sine era prea banală; pentru a deveni istorie trebuia să capete un înțeles, să treacă, aşadar, printr-un proces de transfigurare.

Pentru omul modern – luăm un exemplu la întâmplare – un zbor de păsări înseamnă un zbor de păsări şi nimic mai mult. Şi pentru antici însemna acelaşi lucru. Dar putea, în funcție de context, să însemne şi altceva: un semn, aparent banal, dar totuşi un semn că ne aflăm într-un punct nodal al istoriei. Exceptând câțiva mari istorici greci – un Tucidide, un Polibiu – decişi să joace cartea raționalismului, anticii au înțeles să nu rupă complet punțile între istorie şi mit, între ceea ce ar fi realitatea formală şi realitatea esențială a lumii. Istoricii romani – Titus Livius, Tacit, Suetoniu – apelează sistematic la acest gen de dedublare. Încă o dată, nu erau atât de stupizi încât să nu ştie că o eclipsă este o eclipsă, iar reacția câinilor înspăimântați de urletul lupilor e cât se poate de normală (pentru a menționa unele dintre „semnele” invocate); considerau însă că ceva mai profund, de ordinul sacrului, se ascunde dincolo de prozaismul fapte lor, iar acel

ceva, o dată ce există, trebuie să se manifeste într-un anume fel. Ca în *Noaptea de Sânziene* a lui Mircea Eliade, sunt locuri şi momente care ne permit accesul spre o lume superioară.

La ce-ar servi, aşadar, să-l combatem pe Titus Livius pentru partea legendară a istoriei romane pe care a consemnat-o minuțios, sau să ne întrebăm, prizonieri spiritului modern, dacă credea sau nu cu adevărat în ea? Destinul sacru şi imperial al Romei pretindea începuturi pe măsură. Cum ar fi arătat, sub pana unui Titus Livius, devenit arheolog meticulos, mărunta reconstituire a lentei evoluții a unei neînsemnate aşezări rurale spre oraşul imperial de mai târziu? O asemenea istorie poate fi mai adevărată, dar ea nu are sens. În cazul Romei, oraşul sortit să stăpânească popoarele, doar mitul avea sens. Neadevărat în accepția banală a termenului, mitul era mai adevărat decât istoria autentică, în accepția esențială, supremă, a ceea ce înseamnă Adevăr dincolo de învelişul superficial al lucrurilor.[1]

Iudaismul şi, pe urmele lui, creştinismul au dus această logică până la capăt. Lumea pământească şi cea supranaturală au fuzionat într-un sistem complet şi coerent. Biblia şterge orice frontiere între istoria sacră şi istoria profană. Totul devine încărcat cu sens. Istoria nu mai este decât proiecția terestră a unui plan divin, un experiment pe care îl încearcă divinitatea cu omul.

Mai mult încă decât mitologia anticilor şi curioasele lor semne prevestitoare, istoriografia pătrunsă de sacralitate a creştinătății medievale i-a intrigat cumplit pe raționaliştii moderni. Prezența cotidiană a miracolului, la mulți dintre autorii Evului de Mijloc, părea a ilustra incapacitatea de înțelegere a unor spirite fragile şi dezorientate.

În fapt, construcția istoriografică a Evului Mediu se remarcă printr-o incontestabilă rigoare. Nu spiritul de sistem lipseşte, dimpotrivă. Pentru Evul Mediu totul este sistem: de la edificiul social şi instituțional, rigid ierarhizat şi funcțional, până la un mai puțin minuțioasa punere la punct a raporturilor dintre „cetatea lumească" şi „cetatea lui Dumnezeu".

Teologii şi istoricii medievali erau cât se poate de consecvenți cu propria lor interpretare. Fundamentul acesteia poate fi contestat, dar nu dezvoltarea logică a principiului originar o dată acceptat. Dacă există o divinitate căreia i se subordonează totul, intervențiile de dincolo în lumea pământeană sunt cât se poate de fireşti. Neintervenția ar fi mai puțin firească! Nevoit să cedeze teren în fața raționalismului şi în căutarea unui compromis cu normele ştiințifice proclamate, creştinismul modern a adoptat o atitudine prudentă în chestiunea miracolelor şi, în genere, a prezenței divine în mersul „cotidian" al istoriei. Este ca şi cum omenirea noastră măruntă i-ar interzice ființei supreme să intervină în treburile ei, o dată mecanismul pus în mişcare, sau i-ar limita competențele, impunându-i un cod de comportament. Demersul logic în această privință aparține mai curând sintezei istorico-teologice medievale.

Raționalismul şi-a propus anihilarea intervențiilor exterioare şi explicarea lumii concrete strict prin ea însăşi. A fost o revoluție intelectuală (cu apogeul în Europa

---

[1] Interpretarea pe care o propunem datorează mult remarcabilului articol al lui Laurent Mattiussi, „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire", în *Storia delia Storiografia*, Jaca Book, Milano, 13, 1988, pp. 3-28.

Luminilor din secolul al XVIII-lea), dar o revoluție mai puțin radicală decât ar putea să pară la prima vedere. Ea nu a afectat nevoia de absolut înscrisă în spiritul uman. S-a petrecut o deplasare (relativă de altfel) dinspre religie spre ştiință, dinspre imaginarul tradițional spre un nou tip de imaginar, aşezat însă în aceleaşi structuri fundamentale. „Eliberată” de supravegherea Providenței, istoria nu a fost lăsată să evolueze în voie (în genere, istoria nu este niciodată „lăsată”!). A rămas să fie condusă de principii „raționale”, la fel de abstracte şi transcendente în raport cu realitatea banală a faptelor ca principiile religioase cărora tindeau să le ia locul. Este explicabilă voga lui Newton în veacul al XVIII-lea. Savantul englez dovedise că universul funcționează potrivit unui sistem de legi, că nimic nu se petrece la întâmplare. Legea gravitației universale făcea inutilă acțiunea Providenței, se aşeza pur şi simplu în locul ei (deşi nu aceasta fusese intenția lui Newton, spirit profund religios). Ceea ce era valabil pentru partea fizică a lumii trebuia să fie şi pentru partea ei socială şi morală. Voltaire a exprimat foarte bine această idee în articolul *Destin* din dicționarul său filozofic. Ilustrului francez i se părea de neconceput ca o parte a lumii să fie „aranjată”, potrivit unui sistem de legi, iar alta să rătăcească la întâmplare. Istoria trebuia să se prindă într-o structură la fel de riguroasă ca mişcarea planetelor. Nici cel mai neînsemnat eveniment nu avea dreptul să intervină fortuit. Desacralizat, destinul rămânea destin. O altă istorie nu ar fi de conceput, parcurgem singura istorie posibilă, programată să fie aşa cum este până în cele mai mici detalii.

Astfel debutează una dintre cele mai curioase dar şi mai caracteristice preocupări intelectuale ale ultimelor două-trei secole: „vânarea” legilor istoriei. Pentru D'Holbach, contemporanul lui Voltaire, legile fizicii şi ale istoriei erau totuna, ceea ce îl îndreptățea pe filosof să afirme că toate greşelile oamenilor nu sunt, până la urmă, decât greşeli de fizică!

Convingerea că istoria *trebuie* să aibă un sens superior a rămas adânc înrădăcinată. Rari sunt gânditorii moderni înclinați să afirme fără înconjur lipsa oricărei semnificații de ordin metafizic în scurgerea timpului. Interpretărilor religioase le-au luat locul filosofiile istoriei. Invocarea „legilor” sau a unui curs istoric obligat se inserează într-o logică similară cu a vechilor interpretări axate pe ideea sacralității esențiale a lumii. Zeii şi Providența au lăsat locul celor mai diverse soluții. Au fost solicitate, pentru a conferi ordine şi sens evoluției omenirii, mediul geografic, rasa, forțele economice, ştiințele şi tehnologia, perfecționarea rațiunii… Marile credințe ale vremurilor noi s-au pus în slujba conceptului de *finalitate istorică*. Valori şi proiecte *actuale*, cum sunt libertatea, a indivizilor şi a națiunilor, sau performanțele în ordinea cunoaşterii ştiințifice şi a înfăptuirilor tehnologice, au captat mersul istoriei, canalizându-l spre prezent şi propulsându-l în viitor. *Religia progresului* şi *mistica națională*, cele două mituri esențiale ale epocii moderne, au conferit istoriei dimensiunea transcendentă care risca să-i lipsească pe măsura refluxului sacralității. Cea dintâi presupune acțiunea unei forțe irezistibile care împinge omenirea pe panta ascendentă a viitorului. Cea de a doua decupează lumea în entități naționale, fiecare avându-şi locul predestinat, spiritul specific şi propria misiune; țelul istoriei ar fi în acest caz împlinirea destinului fiecărei națiuni şi cu deosebire al acelor națiuni-far menite să călăuzească omenirea. Avem de-a

face cu determinări situate la fel de „sus” față de evenimentul brut ca mecanismul sacru al istoriei; în raport cu aceste idei-forță oamenii sunt doar actori, iar evenimentele „semne” care se cer decriptate.

Pozitivismul şi marxismul, cele mai cuprinzătoare filozofii ale istoriei imaginate în secolul al XIX-lea, sunt şi cele mai apropiate de sensul religios al interpretărilor tradiționale, şi aceasta în ciuda ambițiilor lor ştiințifice sau, poate, şi chiar cu siguranță, tocmai din pricina acestor ambiții. Cu cât istoria vrea să spună mai mult, cu cât ştiința în genere vrea să spună mai mult, cu atât ele trec dincolo de limitele cunoaşterii pozitive. Tentația Absolutului conduce inevitabil spre abordări de tip religios.

Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, nici nu şi-a ascuns acest gând. Potrivit doctrinei sale, traiectoria omenirii cuprinde trei mari etape: teologică, metafizică şi pozitivistă. Cea din urmă, apoteoză a spiritului uman, îşi află textul fondator în propriul său *Curs de filosofie pozitivă*, devenit astfel o nouă Biblie. În ultimii ani ai vieții, Comte a făcut pasul decisiv spre religie – evident spre religia *lui* – publicând un *Catehism pozitivist* şi un indigest amalgam ştiințifico-filozofico-religios, care se pare că i-a pasionat totuşi pe adepți, sugestiv intitulat *Sistem de politică pozitivă sau tratat de sociologie, instituind Religia umanității*. „Religia umanității” se sprijinea pe trei principii: dragostea, ordinea şi progresul, sau, altfel spus, *sentimentul*, *rațiunea* şi *activitatea*. Comte ținea să precizeze că noua „ştiință sacră” devenise însăşi istoria, făuritoare a tot ce există şi anunțătoare, pentru cine ştie să citească în ea (şi Comte citea fără nicio dificultate), a împlinirilor de mâine. Era o religie fără Dumnezeu, însă cu mulți sfinți, aceştia fiind oamenii mari, ale căror creații, în toate domeniile, jalonau calea spre perfecțiune. Comte a inventat şi un calendar (cu luni numite „Homer”, „Gutenberg” sau „Frederic cel Mare”), a inaugurat un templu şi a devenit el însuşi mare preot al propriei religii. Remarcabilă aventură filosofică, de natură a dovedi că drumul de la ştiință la religie nu este deloc nepracticabil, mai ales dacă trece prin filosofie, şi cu deosebire prin filosofia istoriei.

Încă mai interesant este cazul lui Marx. Spre deosebire de Comte, fondatorul materialismului dialectic şi istoric nici nu a vrut să audă de religie, în care vedea un „opium al popoarelor”. El a purces la reaşezarea lumii pe baze cu totul noi, exclusiv „materiale”, opuse cu 180 de grade interpretărilor „idealiste” tradiționale. Rezultatul poate fi apreciat drept o „contra-religie”. Dar ce altceva este o contra-religie decât tot o religie? În fapt, teoria istorică a lui Marx prezintă două niveluri. Etajul inferior se înfățişează cât se poate de concret şi de material. La etajul de sus întâlnim însă o idee transcendentă care orientează dinamica istoriei. Materialismul lui Marx este dominat de teleologie. Istoria lui presupune, şi chiar enunță explicit, o finalitate; viitorul, deşi inexistent, totuşi prefigurat, o atrage tiranic spre sine. Interpretarea. „materialist-ştiințifică” a datelor istorice nu serveşte până la urmă decât ca alibi. Ceea ce vrea Marx să spună, în ultimă instanță, este că societatea modernă nu poate ocoli mersul obligat spre comunism. Dincolo de forțele social-economice la lucru, se întrevede imaginea virtuală a implacabilului Destin.

Viitorul comunist divinizat înscrie marxismul în schema milenaristă. Este cu siguranță cea mai pură variantă de milenarism laicizat. Milenarismul religios anunța (şi continuă să o facă) iminența regatului mesianic, intrarea într-o fază postistorică de desăvârşire.

Aceeaşi „depăşire” a preconizat-o şi marxismul, cu singura deosebire că în versiunea sa secularizată legile istoriei acţionează în locul Providenţei. Norman Cohn (în clasica sa lucrare *The Pursuit of the Millenium*, 1957) şi Mircea Eliade sesizaseră încă din anii ’50 dimensiunea milenaristă a proiectului marxist. Dar intelectualitatea occidentală, pe atunci sensibilizată de lozincile anticapitaliste şi de utopia viitorului radios, nu avea cum să accepte o asemenea asimilare. Ce putea fi religios-milenarist într-un program de transformare *ştiinţifică* a societăţii? Au trecut câteva decenii, şi astăzi, după ce s-a putut constata prea bine că legile marxiste ale istoriei numai ştiinţifice nu sunt, ceea ce iese în evidenţă din întregul proiect este tocmai construcţia imaginară a viitorului, cu alte cuvinte încărcătura milenaristă.

Comte şi Marx nu sunt nume oarecare în istoria gândirii moderne. Cel dintâi a inventat *sociologia*, cel de-al doilea a stimulat enorm mişcarea de idei în întreaga zonă a ştiinţelor umane. Cu atât mai grăitoare este aspiraţia lor spre Absolut, spre acel Ceva mai semnificativ decât materia îngustă pe care cercetătorul o poate stăpâni dar cu ce folos?

Acei oameni altfel decât noi

Personajele providenţiale se prind la rândul lor în reţeaua raporturilor dintre sfera umană şi Absolut. Zeii şi eroii sunt cei dintâi actori ai istoriei, iar prezenţa lor în naraţiunile mitologice ilustrează sensul sacru al personalizării faptelor istorice. Prin ei se asigură legătura cu lumea superioară. Funcţiile *regală* şi *sacerdotală*, cele două mari pepiniere de personalităţi în societăţile tradiţionale, poartă amprenta sacralităţii. Regele este „uns” şi capabil să înfăptuiască miracole; poate vindeca boli prin simpla atingere (credinţă perpetuată chiar în Occidentul luminat până spre 1800; Mare Bloch i-a consacrat o lucrare clasică: *Les Rois Thaumaturges*, 1924). Divinitatea poate apela şi la oameni de rând; Ioana d’ Arc aude „voci” şi, conformându-se îndemnului lor, salvează Franţa. Aceşti oameni, altfel decât noi, se nasc, trăiesc şi mor acompaniaţi de fenomene adânc simbolice; dispariţia lor este de altfel mai curând aparentă, pretext pentru apoteoză. Augustus apare pe lume în chip miraculos: mama lui – ne spune Suetoniu – a fost fecundată de un şarpe. Pântecele viitorului împărat este pătat; dar petele nu sunt dispuse oricum, ci figurând constelaţia Ursei. Astfel, viitorul împărat se întrupează ca proiecţie umană a Cosmosului, mesager al unei lumi mai înalte. Este predestinat să devină stăpânitor al Terrei.

La moartea lui Carol cel Mare, întregul univers se înfioară. O succesiune de semne prevestitoare marchează apropierea sfârşitului, ne spune biograful său Eginhard. Trei ani la rând, în ultima parte a vieţii sale, au avut loc repetate eclipse de soare şi de lună. Timp de şapte zile, o pată de culoare neagră a întunecat soarele. De sărbătoarea Înălţării, s-a năruit un portic construit din ordinul împăratului între biserică şi palat. Apoi, focul a cuprins şi a ars până la ultima bârnă podul de lemn aşezat de suveran peste Rin. Lui Carol însuşi i s-a arătat o lumină orbitoare coborând din cer; sub povara unei forţe covârşitoare, calul s-a prăbuşit sub el. În sfârşit, neîncetate cutremure de pământ au

zguduit reşedinţa imperială de la Aachen, iar trăsnetul a căzut pe bazilica unde avea să fie înmormântat. Iată cum părăseşte scena un împărat, şi o părăseşte pentru a intra în legendă, o legendă mai durabilă şi poate chiar mai „influentă” decât viaţa sa reală!

Nici dispariţia lui Ştefan cel Mare nu lasă stihiile indiferente, chiar dacă spectacolul, respectând rangurile, ne apare ceva mai modest. „În anul 7012 (adică în 1504, n.n.) – scrie Cronica Moldovei –, luna iulie, 2, marţi, a răposat robul lui Dumnezeu, domnul Ion Ştefan Voievod, domnul Ţării Moldovei, ca la 3 ceasuri din zi. Şi a fost în acelaşi an, înainte de moartea lui, iarnă grea şi foarte aspră, cum nu fusese niciodată. Şi au fost în timpul verii ploi mari şi revărsări de ape şi înecuri din pricina apelor mari.” Sunt informaţii de natură să-i intereseze pe istoricii climei. Ele se cer totuşi folosite cu prudenţă. Nu este sigur că lucrurile s-au petrecut chiar aşa, sigur este însă că aşa *trebuia* să se întâmple.

Trecerea la un nou regim al imaginarului, aflat sub semnul dominant al laicităţii şi al raţiunii, nu a afectat statura personajului excepţional. Asistăm şi în acest de meniu la ceea ce deja am putut constata: desacralizarea conţinutului, dar perpetuarea structurilor.

Exemplul cel mai tipic îl oferă figura *Salvatorului*, izvorâtă, evident, din imaginarul religios, dar nu mai puţin frecventă în reelaborările secularizate moderne. S-a petrecut un transfer dinspre religios spre politic, de fapt, dinspre o formulă religioasă, ea însăşi cu implicaţii de ordin social-politic, spre o formulă politică încărcată în continuare cu adânci semnificaţii religioase. Despărţirile pe care le practicăm în sfera imaginarului sunt şi ele în bună măsură imaginare. Aceleaşi pulsaţii ale imaginarului le întâlnim până la urmă în religie, ca şi în politică. Coborârea lui Mesia însemna, pe lângă mesajul „transcendent”, şi o reînnoire efectivă a lumii reale, o restructurare socială radicală. Mişcările milenariste ilustrează cât se poate de convingător această latură pronunţat terestră a proiectului mesianic, ceea ce a putut permite unor exegeţi moderni excesiv de raţionalişti să facă abstracţie de sensul lor religios pentru a le pune în evidenţă dimensiunea strict socială sau „revoluţionară” (cazul mişcărilor husite sau al „războiului ţărănesc german”, pentru a folosi sintagma lui Engels). Şi invers, orice proiect politic mai înalt presupune o depăşire a cotidianului şi asumarea unui destin. Mistica naţională sau milenarismele totalitare ale ultimelor două secole ne conduc spre un comportament foarte apropiat de cel religios. Conducătorul providenţial şi îndeosebi Salvatorul îşi află aici rostul lor: acela de mijlocitori între comunitate şi o idee mai înaltă decât existenţa neînsemnată a fiecăruia dintre noi. Aceşti „oameni ai destinului” ţin istoria sub supraveghere şi o aduc în matca ei firească atunci când forţe ostile încearcă să o deturneze. Forţele răului sunt la rândul lor personalizate. Conflictul apocaliptic dintre Crist şi Anticrist se proiectează în variante secularizate, uneori acelaşi personaj jucând efectiv ambele roluri, adaptate confruntărilor ideologice. Napoleon reprezintă un exemplu tipic de Salvator, dar nu mai puţin, pentru adversarii săi, de „Anticrist” sau, potrivit formulării folclorice, de „căpcăun” (*ogre*). Hitler sau Stalin s-au recomandat ca Salvatori, în sensul propriei lor ideologii, şi au fost urmaţi de mulţimi fanatizate, dar au rămas în istorie ca încarnări ale Răului pentru victimele proiectelor lor mesianice de transformare, cu orice preţ, a lumii din temelii.

Şi în scrierea istoriei, *eroul* a trecut cu succes examenul deplasării dinspre mitologia tradiţională spre raţionalismul modern. Secolul al XVIII-lea, altminteri atât de „demistificator”, nu numai că nu s-a revoltat împotriva personajului excepţional, dar, în căutarea unor principii explicative care să înlocuiască interpretarea teologică a istoriei, nu a ezitat, adesea, să apeleze la serviciile lui. Pentru Voltaire, marii oameni incarnează şi simbolizează esenţialul înfăptuirilor umane. A existat un secol al lui Pericle, un secol al lui Augustus, un secol al lui Ludovic al XIV-lea. S-a putut spune, în acelaşi spirit, că secolul al XVIII-lea a fost chiar secolul lui Voltaire. Gânditorul francez propunea de altfel o distincţie între „marii oameni” şi „eroi”; în concepţia lui, doar cei dintâi construiesc cu adevărat, ceilalţi, eroii, nu sunt decât aventurieri ai istoriei, iar rezultatul aventurilor lor este adesea deplorabil. Petru cel Mare, care a transformat o Rusie primitivă într-un stat puternic şi respectat, a fost, fireşte, un „om mare”. Nefericitul său adversar, Carol al XII-lea, iubitor de glorie războinică, întruchipează, dimpotrivă, tipul „eroului”, al personajului care a sfârşit prin a-şi ruina ţara.

Dacă filosofii raţionalişti au recurs la galeria oameni lor ieşiţi din comun pentru a-şi consolida schema explicativă, romantismul primei părţi a veacului al XIX-lea a avut încă şi mai multe motive de exploatare intensă a Panteonului. Formula sa istorică, prin excelenţă narativă şi evocatoare, presupunea „reînvierea” cât mai credibilă a celor care au evoluat pe scena trecutului. Sentimentul religios, parţial revigorat după asaltul raţionalist al secolului precedent, ca şi mistica paralelă, naţională sau revoluţionară, în plină afirmare, nu puteau ignora rolul arhetipal, de „intermediar”, şi poziţia simbolică a celor „altfel decât noi”. Romantismul a desăvârşit, în istorie ca şi în literatură, tipul eroului puternic conturat şi profund reprezentativ. Expresia cea mai intensă a interpretării personalizate a istoriei a lăsat-o Thomas Carlyle în eseul său despre „eroi, eroism şi eroic în istorie” (*On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, 1841); exuberantul istoric britanic îi vede pe marii oameni, în purul sens al arhetipului, ca mesageri ai Providenţei.

Ofensiva propriu-zisă împotriva personalităţilor s-a conturat o dată cu interpretările sociologizante afirmate spre mijlocul şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Legile istoriei şi determinismele de tot felul (economice, geografice, rasiale…) nu mai lăsau prea mult câmp de manevră indivizilor, fie ei şi excepţionali. Cel puţin în teorie. Pentru Marx, figurile individuale rămân în plan secund, obligate să intre în jocul evoluţiilor structurale, ele însele dependente de mecanismele legice ale istoriei. Fără a depăşi limitele trasate de magistru, Plehanov, teoreticianul rus discipol al lui Marx, a ţinut totuşi să pună reflectorul asupra actorilor proeminenţi (*Rolul personalităţii în istorie*, 1898), pentru a le sublinia funcţia de exponenţi ai forţelor social-politice şi ai procesului istoric în genere. Până la urmă, oricât ar părea de divergente, diferitele interpretări ne conduc la arhetip, cu alte cuvinte la funcţia de „mijlocitor” a celui ales. Discret (în teoria marxistă) sau ostentativ (la Carlyle), eroul îndeplineşte o misiune invariabilă: aceea de a pune în aplicare o idee superioară, schema ideală trasată de Providenţă, de Destin sau de Legile istoriei.

Sensul eminamente politic al proiectului marxist – căruia i se subordonează în fapt atât argumentele economice cât şi perspectivele transcendente – nu avea cum să

conducă la excluderea din istorie a evenimenţialului şi a personalităţilor. Trecutul înţeles ca permanentă confruntare şi viitorul însemnând cucerirea puterii politice de către proletariat presupuneau un grad semnificativ de „eroi zare” a procesului istoric. Doar că oamenii mari nu acţionau pe cont propriu, ci ca agenţi acreditaţi ai unor evoluţii inconturnabile. Acest gen de dialectică a permis ulterior liderilor comunişti să practice cu nonşalanţă „cultul personalităţii”, fără a-l contrazice în aparenţă pe Marx. Ei nu erau decât auxiliari ai istoriei, lucrători în slujba unor idealuri care se cereau împlinite.

Pe urmele lui Comte, filosofia pozitivistă, cu aplicaţiile ei istorice, şi-a propus să meargă mai departe în sensul demolării personalităţii şi absolutizării structurilor. Aceasta în ciuda faptului că fondatorul doctrinei căzuse spre sfârşitul vieţii în adorarea sfinţilor laici. Proiectul pozitivist era departe de încărcătura politică a marxismului. Emulii lui Comte (britanicul Henry Thomas Buckle sau, într-o manieră aparte, francezul Hippolyte Taine) puneau accentul asupra unor factori impersonali, de la mediul natural la dezvoltarea spiritului uman. Până şi geniul artistic, atât de personal, îşi găsea la ei o explicaţie naturalist-sociologică. Modelul lor era al ştiinţelor naturii care, evident, nu izolează individul, ci studiază grupurile. Buckle credea şi încerca să-şi convingă cititorii că Italia şi Spania au dat pictori mari din pricina frecventelor erupţii vulcanice şi cutremure de pământ, care au sfârşit prin a ascuţi sensibilitatea peninsularilor. Străduindu-se la rândul lui să explice pictura flamandă şi, în acest caz, în lipsă de vulcani, Taine apela la o altă înlănţuire de factori naturali: „În această ţară – scria el – apa face iarba, care face vitele, care fac brânza, untul şi carnea, care, toate la un loc împreună cu berea, îl fac pe locuitor. Într-adevăr, din această viaţă îmbelşugată şi din mediul natural îmbibat cu aer umed, vedem născându-se temperamentul flamand.” Iarba şi brânza erau, aşadar, mai „determinante” decât creativitatea individuală. Textul teoretic cel mai reprezentativ pentru istoria impersonală imaginată de discipolii lui Comte îi aparţine lui Louis Bourdeau (nume aproape uitat astăzi) şi a apărut în 1888, sub titlul *L'Histoire et les historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*. America, argumentează Bourdeau, s-ar fi descoperit şi fără Columb, la fel şi tiparul fără Gutenberg, sau maşina cu aburi fără Watt. Omenirea ar fi mers înainte în aceeaşi direcţie şi cam în acelaşi ritm. Oricum, mulţimile sunt cele care comandă, personalităţile doar execută. Trebuie să se petreacă şi în istorie o „democratizare”, pe măsura celei care se afirmă în viaţa socială şi politică.

Şcoala de la „Annales” sau, pentru a folosi un termen generic, *Noua istorie* franceză, a continuat să exploateze acest filon. Cuvântul de ordine al fondatorilor săi – Lucien Febvre şi Mare Bloch – a fost îndemnul la o istorie neevenimenţială şi situată în afara politicului, orientare de natură a pune în pericol tradiţionalele personalităţi ale istoriei. Dosarul *Mediteranei* lui Fernand Braudel (*La Méditerranée et le monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II*, 1949) este în această privinţă caracteristic. Ancheta lui iniţială privea politica mediteraneană a regelui Spaniei Filip al II-lea. Treptat, istoricului i s-a imprimat convingerea că personalitatea cu adevărat reprezentativă, copleşitoare chiar, nu este cea a monarhului, ci a Mării Mediterane. Mediterana a devenit personajul central, iar regele a trebuit să se mulţumească cu rolul unui actor de mâna a doua, incapabil de a înrâuri cursul profund al istoriei.

Desigur, istoricii pot evoca trecutul aşa cum cred ei de cuviinţă, şi o fac în multiple feluri. Este însă greu de crezut că vor reuşi vreodată să-i evacueze complet şi definitiv pe marii oameni din istorie. Nici Şcoala de la „Annales” nu a reuşit să meargă până la capăt în această direcţie, iar alte orientări, nu mai puţin active în istoriografia contemporană, nici nu au încercat să o facă. Mai mult chiar, se constată o revenire în forţă a istoriei politice şi narative, şi în particular a genului biografic, inclusiv în mediul istoriografic francez, considerat până nu de mult, la nivelul său superior, refractar unor asemenea „concesii”. Cum cererea determină oferta, nu mai puţin în producţia intelectuală ca în oricare alt sector de activitate, promotorii „Noii istorii”, inclusiv cei de prim rang, nu mai ezită să se cufunde în deliciile biografiei. Marii oameni par să fi ieşit învingători din confruntarea cu o istorie impersonală.[1]

Şi au ieşit învingători fiindcă sunt susţinuţi de „mase”! Democratizarea nu pare a afecta acest sector al mitologiei. Poate chiar anonimatul societăţii de masă şi de consum în care trăim să fie de natură a stimula, în sens compensator, nevoia de exemplaritate, ilustrată prin modele umane de excepţie. Pierduţi în omogenitatea rară suflet a lumii tehnologice, nu ne rămâne decât să ne individualizăm prin *alţii*. Impulsul de a admira (până la adorare) este cu siguranţă o constantă a sufletului omenesc. Ce se poate spune este că idolii moderni sunt mai puţin masivi şi se perindă mai des prin faţa noastră, comparativ cu impunătoarele şi perenele figuri ale imaginarului tradiţional. Astăzi admirăm şi adorăm nu numai regi şi sfinţi, dar şi, mai ales, stele de cinema, fotbalişti sau top-modele. Mai apare din când în când şi câte un chip regesc. Psihoza creată de moartea prinţesei Diana a de păşit cu siguranţă ceea ce şi-ar fi putut imagina chiar specialiştii în imaginar, dovadă că în materie de idolatrizare totul rămâne posibil. Panteonul s-a fărâmiţat, diversificându-se, şi dă semne de instabilitate ca şi lumea în care trăim, însă zona pe care o ocupă în înălţimile imaginaţiei nu pare deloc diminuată.

Trăim o epocă în care imaginarul politic înregistrează performanţe notabile. Secolul al XX-lea a cunoscut un paroxism al ideologizării şi a fost puternic marcat de evoluţii, răsturnări şi decizii politice. În acest context, cum să alungi evenimenţialul şi politicul din istorie? Este ceea ce a creat o anumită discrepanţă între „durata lungă” a „noii istorii” şi sensibilitatea politico-evenimenţială a vremii noastre (explicându-se astfel şi concentrarea respectivului curent istoriografic asupra lumii pretehnologice, cu structurile sale relativ stabile, şi implicarea limitată şi mai puţin convingătoare în problematica, atât de fluidă şi marcată de seisme, a ultimelor două secole). Iar evenimenţialul şi politicul care ne împresoară înseamnă figuri de prim-plan, reale şi simbolice totodată, înseamnă personalităţi, cu toată partea de imaginar care se sublimează în ele.

Şi este vorba, în sfârşit, dar nu în ultimul rând, de tot ce reprezintă astăzi mass-media. Nu numai că trăim într-o epocă a evenimentului şi politicului, dar evenimentul şi politicul, în genere *faptele* de tot felul, mai mari sau mai mici, sunt preluate şi amplificate, sunt în fond *construite*, de multiplele canale de comunicare, într-un flux continuu de informaţii şi de imagini, de care nu ne mai putem desprinde. Informaţii

---

[1] Asupra reîntoarcerii la naraţiune, trimitem la articolul lui Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative”, în *New Perspectives on Historical Writing* (sub direcţia lui Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 şi 1993, pp. 233-248.

inevitabil personalizate. Nici nu ne-am putea închipui să urmărim pe ecran ştiri „abstracte”, fără fețele umane corespunzătoare. Ne aflăm, mai ales grație televiziunii, într-un contact direct şi permanent cu „cei aleşi”. Hipertrofierea evenimentului şi a categoriei de personaje reprezentative decurge inevitabil din branşarea noastră cotidiană la maşina de fabricat ştiri şi personalități.

Discursul despre trecut captează două tendințe divergente (şi complementare) ale prezentului. Democrația şi masificarea fenomenelor sociale conduc spre o abordare structuralistă şi depersonalizată, în timp ce reacția la depersonalizare şi contextul politico-evenimențial şi mediatic încurajează evocarea narativă şi individualizată. Cert este că personajul excepțional se prinde într-o structură mentală durabilă şi nu mai puțin în setea de exemplaritate a lumii de astăzi. Este greu de crezut că ne va părăsi vreodată.

„Unitatea” – un concept nu tocmai unitar

Istoria înseamnă prin excelență un demers unificator. Nimic nu este însă mai puțin unitar decât conceptul de unitate. Putem decupa spațiul şi timpul după cum credem de cuviință.

Pentru Herodot, nucleul lumii este spațiul grecesc în jurul căruia „ceilalți” şi istoria lor se desfăşoară în cercuri concentrice. Tucidide dispune esențialul de-a lungul axei Atena-Sparta. Polibiu, căutând cu tot dinadinsul un principiu unificator, îl află în statul roman în plină expansiune; în viziunea lui, toate cursurile particulare converg spre marea sinteză care avea să fie imperiul universal al Romei.

De altfel, conceptul de imperiu este unificator prin însăşi funcția lui, atât în sens politic cât şi istoric. Cele două mari alcătuiri universale sunt Imperiul Roman şi China, „imperiul de mijloc”. Marginile lor se confundă în imaginar cu marginile lumii. Imperiul Roman, la rându-i, este – potrivit unei interpretări care a cunoscut o vogă durabilă – a patra, cea mai desăvârşită şi cea din urmă soluție imperială, după imperiile babilonian, persan şi greco-macedonean. Din această perspectivă, istoria lumii se fixează în succesiunea a patru imperii, tot atâtea soluții unificatoare.

Tentativa de unificare, reală sau imaginară, a lumii antice a fost însă concurată de principiul opus al unei specii umane extrem de fărâmițate şi ierarhizate. De la cetățeanul atenian sau roman la sclav sau la barbarul situat departe de spațiul „normal” de civilizație, umanitatea se prezenta pulverizată în specii distincte. Creştinismul a înțeles să meargă mult mai departe, venind cu un mesaj unificator global. Pentru Sfântul Augustin, marele filosof creştin al istoriei, toți oamenii sunt în egală măsură oameni; chiar monştrii umani presupuşi a se afla spre marginile lumii locuite au fost înzestrați de Creator cu acelaşi suflet nemuritor şi, în consecință, cu acelaşi grad de noblețe ca oricare altă ființă umană. Concepția istorică a creştinismului se înfățişează ca profund universalistă; triumful *Cetății lui Dumnezeu* priveşte întreaga suflare omenească. Procesul de unificare a lumii este dus până la capăt; pentru prima dată filosofia istoriei prinde în resorturile ei întreaga istorie şi specia umană în totalitatea ei. Expresia

istoriografică a acestui universalism a fost *cronica universală*, iar efectul său istoric concret avea să devină expansionismul european, vizând unificarea efectivă a omenirii în jurul nucleului ei creştin. Occidentul simţea că este de datoria sa să-i convertească pe ceilalţi la adevărata credinţă. Dacă ar fi avut o altă religie şi o altă filosofie a istoriei, nu este deloc sigur că ar fi pornit să cucerească lumea!

Creştinătatea. Şi Imperiul sunt cele două mari principii de unitate europeană în Evul Mediu; le stă în faţă Islamul, el însuşi o lume „completă" şi închisă. Procesul de desacralizare şi laicizare specific epocii moderne, precum şi afirmarea culturilor naţionale şi a alcătuirilor statale respective au dus la o redefinire a conceptului istorico-politic de unitate. Imperialismele s-au multiplicat, afectând puritatea originară şi transcendenţa universalistă a proiectului imperial originar. Treptat, în imaginarul societăţilor moderne, ideea naţională a luat locul ideii imperiale. Unitatea. S-a redefinit ca unitate naţională, procedându-se la o redecupare – parţială în realitate, deplină în imaginar – a lumii într-o constelaţie de state-naţiuni. Istoria a devenit la rându-i *naţională*, proiecţie în trecut – până în preistorie! – a sintezelor naţionale moderne.

Ca mai toate invenţiile ultimelor secole, ideologia naţională a fost opera Occidentului, cu cele două mari modele propuse: modelul german, predominant etnic, şi modelul francez, predominant politic. Oricare i-ar fi fost încărcătura imaginară, în Occident, cel puţin, decupajul naţional a corespuns cât de cât unor spaţii culturale şi istorii politice ceva mai ferm conturate decât în alte părţi ale lumii. Dar o dată principiul pe deplin acceptat – în secolul al XIX-lea – acest produs spiritual al lumii apusene şi-a găsit treptat o aplicare cvasi-universală. Statele naţionale şi istoria lor au putut fi la nevoie create *ex nihilo* sau apelându-se la un procedeu de omogenizare acolo unde configuraţiile etnice, culturale şi istorice erau cu siguranţă mult mai complexe. Alcătuite în virtutea aplicării principiului naţional la sfârşi tul primului război mondial, state precum Cehoslovacia şi Iugoslavia nu au fost cu nimic mai omogen naţionale decât defuncta monarhie austro-ungară, întrupare a vechiului principiu imperial. Cazul extrem este al Africii Negre, unde europenii trasaseră frontierele coloniale cu un dispreţ absolut pentru oameni şi istoria lor (de aici state purtând mai cu rând nume de fluvii şi lacuri decât de etnii). Or, alcătuirile politice artificiale create de stăpânitorii occidentali s-au transfigurat, în urma procesului de decolonizare, în „state naţionale", fiecare cu propria-i istorie, ca şi când această istorie ar fi condus inevitabil, cu sau fără europeni, la soluţiile teritoriale prezente.

Secolul al XX-lea a cunoscut evoluţii contradictorii, polarizate între accentuarea naţionalismelor, adesea în forme încă mai violente decât ale veacului precedent, şi manifestarea, dimpotrivă, a solidarităţilor supranaţionale, clădite pe apropieri de ordin cultural, religios sau economic. Civilizaţia occidentală, „lagărul comunist", „lumea a treia", lumea islamică reprezintă câteva asemenea construcţii menite a îngloba şi atenua în mai larga lor unitate entităţile naţionale componente. Şi în discursul istoric, naţiunea şi civilizaţia apar astăzi ca două axe concurente de structurare şi interpretare. Oswald Spengler (în *Declinul Occidentului*), apoi Arnold Toynbee (în *Studiu asupra istoriei*) au procedat la un decupaj cultural, trecând peste frontierele istorico-politice sau lingvistice; alţi istorici, precum Fernand Braudel sau mai recent emulul său Immanuel Wallerstein,

au împărțit lumea în arii de civilizație pe criterii predominant economice. Orientarea spre *civilizație* a istoriografiei ilustrează, pe lângă alte motivații, detaşarea, explicită sau implicită, de ideologia statului național, în care istoricii de acum un secol vedeau țelul suprem al evoluției umanității.

Proiectul european presupune, în actuala lui fază, necesara dar dificila îmbinare a celor două tipuri de unitate: tradiționala unitate de tip național şi unitatea supranațională a marii familii europene, cărora li se adaugă un al treilea nivel, corespunzător structurilor regionale şi minorităților. Într-o Europă unită, nu vor mai exista de altfel decât minorități, nicio națiune nu va fi majoritară, ceea ce pretinde de pe acum o nouă abordare a relației majoritate-minoritate. Se ajunge astfel, de la un singur principiu dominant, acela al decupajului național, asimilator în interior şi purtător de conflicte în afară, la trei principii „egale", care se cer armonizate. Iată ambiția, ca şi dificultatea, pariului european! Este firesc ca discursul istoric să se adapteze acestui demers. Fără a-şi abandona națiunile, şi recuperându-şi minoritățile, ca şi tradițiile locale, continentul va trebui să capete, sau să recapete, o coeziune istorică pe care o pierduse în bună măsură în epoca naționalismelor. Cert este că pentru a exista cu adevărat, Europa are nevoie nu numai de structuri economice şi politice adecvate, ci şi de *o istorie*, şi când spunem o istorie, vrem să spunem una cu adevărat, nu o adunare de istorii particulare. Totul se clădeşte pe mituri fondatoare şi pe valori istorice împărtăşite. Grecia şi Roma, Carol cel Mare, creştinătatea… pot sugera asemenea simboluri. Cum să echilibrezi însă atâtea istorii şi atâtea tradiții adesea divergente? Inventarea unei adevărate istorii europene, în care toți europenii să se regăsească şi care să nu frustreze pe nimeni, se anunță a fi o întreprindere cu nimic mai uşoară decât construcția însăşi a Europei.

În plus, rămâne întrebarea (în sens istoric, şi încă actual, fără a angaja neapărat viitorul) dacă nu există de fapt, mai curând decât una, două civilizații europene, despărțite prin linia care separă Occidentul catolic şi protestant de Răsăritul ortodox. Este linia de-a lungul căreia s-a spart recent Iugoslavia, altminteri relativ unitară din punct de vedere etnic şi lingvistic. Definirea a două Europe (în existente ca atare în geografia fizică sau politică, dar prezente în planul mai subtil al culturii şi mentalităților) pune într-o lumină nouă sintagma „intrării în Europa", atât de obsedantă astăzi pentru români. Se răspunde adesea prin ceea ce pare un truism, dar este în fapt o stupiditate: „Suntem dintotdeauna în Europa!" Oare? În care Europă? Din nou cuvintele ne derutează. Fiindcă Europa, alcătuirea politico-economică purtând acest nume, este Europa *cealaltă*. Întrebarea este dacă în această Europă putem intra; altminteri nimeni nu ne va contesta vreodată ancorarea în propria noastră Europă!

Într-adevăr, de unde şi până unde se întinde Europa, sau, încă şi mai important, de unde şi până unde se va întinde în viitor? Întrebarea aceasta ne conduce spre o problemă extrem de interesantă şi de grăitoare pentru logica mitologiei unității: aceea a spațiilor predestinate şi a frontierelor naturale.

Predestinarea geografică şi teoria frontierelor „naturale"

Istoria este *fluidă*, iar geografia *fixă*. De aceea, structurile geografice par a oferi soluția ideală pentru stabilizarea istoriei în forme cristalizate. Tiparul spațial imuabil obligă fluxul temporal să respecte anumite reguli prestabilite.

În atât de influenta sa lucrare *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), Johann Gottfried Herder înălța un adevărat imn atotputernicei geografii care, spunea el, a fixat de la bun început destinul istoric al popoarelor, trasând liniile munților şi ale fluviilor. Ce alte limite mai naturale decât mările, munții şi râurile pentru a despărți națiunile, obiceiurile, limbile şi regatele? Schimbați cursul apelor, dispuneți altfel relieful, şi veți avea o cu totul altă istorie!

Determinismul geografic este un capitol inseparabil al filosofiei istoriei. Ce poate fi mai simplu şi mai clar, mai bătător la ochi! Oamenii trăiesc sub climate diferite, în medii naturale diferite şi au o istorie diferită. Toate acestea par a se lega într-un sistem. Uneori, la limită, probabil că lucrurile stau chiar aşa. Când Herodot numeşte Egiptul „un dar al Nilului", cu greu am putea să-l contrazicem, doar din neaderență la determinismul geografic, pentru a susține că şi fără Nil Egiptul ar fi Egipt! Dar când Jean Bodin afirmă (în tratatul său *Despre Republică*, 1576) că luptele civile din Atena şi de la Roma se explică prin relieful accidentat al celor două oraşe şi prin mentalitatea diferită, „geografic programată", a locuitorilor din văi şi a celor de pe deal, putem sesiza mai bine deficiența intelectuală nu numai a determinismului geografic, dar a determinismelor de tot felul în genere. Indiferent de epocă şi de argumente, deterministii rămân tot deterministi. Trei secole după Bodin, într-o fază incomparabil mai avansată de dezvoltare a ştiințelor, Friedrich Ratzel, fondatorul „antropogeografiei", gândea în manieră similară atunci când decreta superioritatea Nordului față de Sud, chiar în interiorul aceleiaşi națiuni. Favorizați de climat, prusienii se dovedeau germani mai „reuşiți" decât bavarezii! Bismarck şi-ar fi putut regăsi în această ierarhie substanța proiectului său politic, noi, din păcate, ne regăsim mai greu exigențele intelectuale; ne mărginim să constatăm – şi exemplele abundă în acest sens – valorizarea Nordului tehnologic şi industrial şi devalorizarea concomitentă a Sudului în imaginarul secolului al XIX-lea.

Predestinarea geografică presupune o decupare spațială, iar acest gen de decupaj, separând entități diferite şi destine istorice distincte, privilegiază conceptul de frontieră, căruia îi conferă un sens profund simbolic. Simbolice sunt şi frontierele trasate de oameni, dar cu atât mai simbolice şi aparent înscrise în veşnicie cele întipărite în configurația dintâi a lumii. Imperiul Roman s-a extins, căutându-şi insistent limitele „naturale". Astfel, în Europa, dinspre Apus spre Răsărit, frontiera a ajuns să fie precis desenată: Rinul, Alpii şi Dunărea. Limită „reală" şi totodată „fictivă", în măsura în care semnificația oricărei frontiere ține mai mult de imaginar decât de un dat obiectiv. Râurile şi munții pot la fel de bine să unească sau să despartă. De fapt, nici nu unesc, nici nu despart; oamenii sunt cei care o fac. Când „barbarii" s-au hotărât să năvălească în imperiu, nici Rinul, nici Alpii, nici Dunărea nu li s-au împotrivit în vreun fel.

Ca şi Imperiul Roman, statul francez (monarhia, apoi, în deplină continuitate, republica) a râvnit la frontiere naturale. Istoria politico-teritorială a Franței poate fi rezumată ca o perseverentă expansiune spre un şi stem perfect de limite întipărite în geografia Europei: Oceanul, Pirineii, Mediterana, Alpii, Rinul… În Evul Mediu, un stat

catalan reuşise la un moment dat să se înfiripeze de o parte şi de alta a Pirineilor, dar şi-a ratat şansa istorică din pricina frontierei de munți spre care au avansat atât Franța cât şi Spania. Rinul oferă o ilustrare încă şi mai semnificativă a forței conceptului. Împingerea frontierei franceze spre acest fluviu s-a aflat la originea secularului diferend franco-german. Franța a fost construită pas cu pas, iar națiunea franceză a înglobat şi asimilat etnii şi culturi diferite: bretoni, basci, catalani, provensali, alsacieni, însă în imaginarul istorico-politic spațiul francez apare predestinat, întipărit o dată pentru totdeauna grație frontierelor naturale.

Şi unitatea românească este delimitată de frontiere ideale: Nistrul la răsărit, Tisa la apus („De la Nistru pân 'la Tisa"), Dunărea la sud şi, mai departe, litoralul Mării Negre. Un sistem închis de ape, susținut de coloana vertebrală a Carpaților. Acesta este spațiul românesc, sau predestinat a fi românesc, care străbate imuabil secolele din cea mai adâncă Antichitate. Pe români, spre deosebire de tipologia mai des întâlnită, munții nu îi despart, ci îi unesc, în timp ce marile cursuri de apă îi separă de „ceilalți".

Pe un sistem opus de structuri geografice s-a aşezat Ungaria Mare, concurenta istorică a României Mari. Cine priveşte harta fizică a regatului ungar dinainte de 1918 observă cu uşurință cum nucleul său vital, Câmpia Panonică, este înconjurat şi apărat de o coroană aproape, neîntreruptă de munți (Carpații Slovaciei, arcul transilvan, Alpii Dinarici…). Dunărea şi Tisa, frontiere pentru români, apar aici, dimpotrivă, ca trăsături de unire, îndeplinind o funcție similară cu a lanțului carpatic în cazul românesc. Inelul apelor la români şi. Cununa de munți a vechii Ungarii simbolizează două soluții divergente de unitate.

Continentele sunt şi ele alcătuiri imaginare, cu granițe naturale bine marcate, dar a căror relevanță geografică şi istorică poate fi pus a sub semnul întrebării. Europa prezintă un grad ceva mai înalt de coeziune, dar nu atât prin datele ei naturale (cu totul altele în nesfârşita câmpie rusă față de dantelatul țărm meridional sau occidental), cât datorită unei treptate apropieri de ordin religios şi cultural, prin creştinism şi grație moştenirii greco-romane. Dar Asia? Există o Asie, o geografie şi o istorie anume ale Asiei? Există, fiindcă vrem să existe. Altminteri, ce au în comun India şi Siberia, Arabia şi Japonia? Există o Africă? Sunt cu siguranță cel puțin două, cât se poate de distincte, atât în sens geografic cât şi istoric: Africa Neagră, sud-sahariană, şi Africa actualmente arabă, nord-sahariană. Cea de a doua aparține spațiului mediteranean, ca şi Europa meridională, şi am putea foarte bine să le detaşăm pe amândouă de respectivele continente, în beneficiul unei unități distincte mediteraneene, aşa cum au procedat la vremea lor romanii, şi după cum sugerează, în plan istoriografic, *Mediterana* lui Braudel.

Actuala construcție a Europei implică, pe lângă alte numeroase dificultăți, şi chestiunea, aparent elementară, dar deloc simplă, a conturului continental. Până unde, pornind dinspre apus, se întinde Europa? Până la Urali, spun, de multă vreme, manualele de geografie: frontieră în scrisă în scoarța terestră, barieră de munți între continentul nostru şi Asia (prelungită spre sud prin fluviul Ural, Marea Caspică şi Munții Caucaz). Dar poate fi Europa aceeaşi, egală mereu cu sine, din preistorie până în prezent şi mai departe în viitor? Mările, munții şi fluviile rămân la locul lor, dar oamenii şi civilizațiile se succedă, iar istoria vorbeşte totuşi despre oameni şi civilizații. „Europa, de

la Atlantic la Urali", proclamase Charles de Gaulle, fidel în această privință manualului şi frontierelor preexistente. În fapt, Europa se va face sau fără Rusia – şi alte succesoare ale URSS ului – (ceea ce pare probabil în acest moment), şi atunci înseamnă că ea se „termină" mult mai spre apus, în ciuda frontierelor imuabile invocate, sau, dacă se va face cu Rusia, atunci are toate şansele să ajungă până la Vladivostok, la o frontieră naturală mai impresionantă decât Uralii, dar poate mai puțin adecvată: Oceanul Pacific. Aceasta nu ar mai fi însă Europa, ci o „Eurasie", structurată pe criterii diferite.

Frontierele naturale simplifică drastic realitatea; tot ele pot să o şi complice. Ele introduc în ecuație configurații diferite de cele ale istoriei reale, forme concurente de coeziune şi de unitate, aparținând imaginarului istorica-politic, dar care pot la rându-le să creeze istorie, şi o fac efectiv, prin dinamismul specific proiectelor ideale şi prin imensa forță a mitului.

Cine vorbeşte despre cine: istorie şi alteritate

Aspirația spre unitate se confruntă în imaginar cu principiul opus al alterității. Noi şi ceilalți! Trăim împresurați de ceilalți, aşa încât nimic nu se arată mai prezent şi chiar mai obsedant decât figura, mişcările şi intențiile celui care este, în raport cu noi, atât de asemănător şi totodată atât de diferit.

Până la urmă aceasta este istoria: un interminabil discurs despre ceilalți, despărțiți de noi în timp şi în spațiu. Preluată de imaginar, alteritate a reală se poate atenua, până la dispariție, sau, dimpotrivă, se poate amplifica până la dezmembrarea speciei. Tentațiile naționaliste şi rasiste ale epocii moderne surprind în toată splendoarea funcționarea acestui sistem mental. Legitimare a fiecărei comunități naționale printr-o istorie izvorâtă din vremuri imemoriale a dus la apropierea peste măsură a celor de astăzi de strămoşii lor îndepărtați. Aşa au devenit germanii actuali cam totuna cu vechii germani (poate uşor „de generați" din pricina amestecului, potrivit interpretărilor naziste; încă din 1807- 1808, în celebrele sale *Discursuri către națiunea germană*, Johann Gottlieb Fichte îşi considera compatrioții mai apropiați decât celelalte popoare de tipul uman originar, de perfecțiunea începuturilor), şi la fel francezii cu galii, românii cu dacii şi aşa mai departe. Să formulăm o întrebare provocatoare: cu cine se aseamănă mai curând românii: cu ungurii sau cu dacii? Răspuns aproape obligat: totul ne separă de „adversarii" maghiari, în timp ce foarte multe ne apropie de strămoşii daci. Dacă facem totuşi un minim efort pentru a ieşi din mitologie, nu putem să nu remarcăm că, în prezent, românii şi ungurii sunt inevitabil mai aproape unii de alții decât românii de astăzi de dacii antici. După cum şi Bucureştiul, oricât ar fi de specific, seamănă totuşi mai bine cu Budapesta decât cu Sarmizegetusa!

Mai dramatică şi mai gravă în consecințe decât operațiunea de captare a strămoşilor este îndepărtarea celorlalți de noi. Ne aflăm în fața unui mecanism mental de care trebuie ținut seama. Imaginarul diferențelor funcționează la parametri mult mai înalți decât realitatea în sine a respectivelor diferențe. Deosebirile efective dintre „rase", națiuni şi culturi sunt minime în raport cu esențialul care-i defineşte pe oameni. Şi totuşi,

adesea, imaginarul alterității se complace în hiperbolizarea diferențelor până la eclipsarea a tot ce înseamnă fond comun. Dacă „celălalt” este altfel, atunci se cade să fie cât mai altfel; cel puțin aşa ştim că avem de a face cu un *străin*.

Jocurile alterității se organizează în jurul conceptului de centru şi al axei care reuneşte *centrul* cu *periferia*.

Puține figuri mitice au o asemenea forță ca *centrul lumii*, reprezentând, simbolic, condiția de *normalitate*. Inutil să ne întrebăm unde se află: se află acolo unde dorim să-l aşezăm. Într-un sens mai general, fiecare individ materializează un asemenea centru al lumii: universul se învârte în jurul lui. Fiecare trib, fireşte, fiecare națiune, fiecare civilizație. Şi orice istorie se scrie din *centru*. Istoria presupune, aşadar, pe lângă punctul de observație temporal (inevitabil, cel al zilei de astăzi) şi un punct de observație spațial (inevitabil, cel în care ne aflăm). Trecutul României nu este văzut la fel la Bucureşti, Washington şi Beijing, şi desigur, nici istoria Chinei sau a Americii nu apare într-o singură variantă în „centrele” menționate.

Unele centre se dovedesc însă mai influente decât altele, în raport cu forța de expansiune şi de aculturație a civilizațiilor respective. Acestea sunt centre ale lumii prin excelență, în sensul forte al termenului. Apreciindu-se ei înşişi drept „imperiu de mijloc”, chinezii şi-au afirmat de-a lungul mileniilor condiția centrală. La fel şi Grecia, şi în mod particular Atena; la fel, desigur, Roma. Pentru istoricul arab Ibn Khaldun, în veacul al XIV-lea, Africa de Nord musulmană definea centrul şi normalitatea. Două veacuri mai târziu, la francezul Jean Bodin, normalitatea geografică, climatică, istorică şi politică se instala, deloc surprinzător, în Franța. De câteva secole încoace, centrul lumii este Occidentul, cu deplasări notabile însă, de la o epocă la alta, chiar în interiorul spațiului occidental. Sudul mediteranean, latin şi catolic, s-a estompat treptat. În favoarea nord-estului oceanic, germanic şi protestant (fenomen care poate fi urmărit între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea). Deplasării efective de putere şi influență i-a corespuns o deplasare încă mai sensibilă a discursului valorizator. Apoi, balanța a înclinat dincolo de Ocean, spre Statele Unite (care astăzi oferă, dacă nu singurul, în orice caz modelul dominant de societate şi de prospecție a viitorului). Iar translația continuă, dinspre Atlantic spre Pacific, cu efecte care rămân a fi constatate.

În raport cu aceste mari zone centrale se structurează restul. La grecii antici, constatăm o dispunere spațială riguroasă şi simetrică, în acord cu claritatea geometrizantă a spiritului civilizației greceşti. Pornind dinspre centru, se desenează cercuri succesive, tot atâtea grade de alteritate, care conduc spre alteritatea maximă, caracteristică marginilor lumii. Tracii sudici, primii vecini dinspre nord, sunt sensibil deosebiți de greci, dar încă mai deosebiți sunt geții dunăreni, aflați ceva mai departe, şi încă şi mai deosebiți sunt sciții, ei înşişi prezentând, şi tot în funcție de distanțele geografice, paliere distincte de alteritate, de la sciții agricultori la cei nomazi, şi de la aceştia la sciții canibali sau… vegetarieni; spre altă margine a lumii, India prezintă la rându-i puternice contraste şi manifestări de alteritate. Celălalt, cu cât ne îndepărtăm de comportamentul „normal”, poate fi mai bun sau mai rău, din ce în ce mai bun sau din ce în ce mai rău, sau mai bun şi mai rău în acelaşi timp, sau din colo de bine şi de rău… La marginile lumii, popoarele fabuloase asigură tranziția dinspre om spre animal sau,

dimpotrivă, spre zei.[1]

Logica profundă a acestor disocieri a rămas stabilă de-a lungul secolelor, chiar dacă arhitectura spaţială şi-a mai pierdut ceva din eleganta simetrie grecească. „Sălbaticii" identificaţi de europeni în diverse părţi ale lumii în urma marilor descoperiri geografice se aseamănă, dacă nu neapărat în realitate, în orice caz în imaginar, cu barbarii sau cu popoarele fabuloase din imaginarul antropologic grecesc. Şi ei propun un cocteil de virtuţi şi de vicii care îi detaşează şi îi singularizează. Este drept că după o primă modă, a „bunului sălbatic", viciile tind să se acumuleze, iar calităţile să se volatilizeze. Ajunsă în faza de maximă bogăţie şi expansiune, de maximă aroganţă totodată, Europa se obişnuieşte să-i privească pe ceilalţi ca pe nişte fiinţe de rang inferior. Cazul tipic şi totodată extrem este al rasei negre. Epoca Luminilor ajunge, cu argumente „ştiinţifice" (preluate şi dezvoltate în secolul al XIX-lea, cel puţin în prima sa parte), la concluzia că negrii nu sunt chiar oameni, ci, mai curând, o specie intermediară între om şi maimuţă. Astăzi, instituţia sclavajului, înfloritoare în plină epocă modernă, uimeşte şi scandalizează; ea trebuie totuşi raportată (nu pentru a o justifica, ci pentru a o înţelege) la presupusa condiţie subumană a negrului, vânat, vândut şi cumpărat, redus la condiţia de sclav.

Europa secolului al XIX-lea este aparent *una* în orgoliosul ei sentiment de superioritate faţă de restul lumii. În realitate însă, potrivit aceluiaşi mecanism al alterităţii, ea îşi adânceşte sistematic divizările interne. Rasistă în afară, este naţionalistă în interior. Frontierelor tot mai adânci între naţiuni şi state li se adaugă principii suplimentare de separare, de ordin lingvistic, cultural şi chiar biologic. Pe la 1800 se înregistra încă o singură rasă albă. Dar spre 1900, unii antropologi numără până la zece „rase" şi „sub-rase" numai în Europa. Sentimentul alterităţii profunde a „celuilalt" a condus irezistibil la confruntările sângeroase ale ultimului secol. Actuala pedagogie antirasistă şi antinaţionalistă, atât de insistentă în Occident (acelaşi Occident care dădu se tonul rasismului şi naţionalismului), se confruntă cu forţa arhetipului. Lăsate în voia lor, rasismul, naţionalismul, tribalismul, intoleranţa ies uşor la suprafaţă. Cu atât mai mult dacă sunt stârnite de ideologii. Nimic nu se cultivă mai lesne şi mai ieftin decât exacerbarea propriei identităţi şi devalorizarea sau diabolizarea celuilalt. Maşinăria mentală producătoare de alteritate trebuie ţinută sub cea mai atentă supraveghere. Dacă istoria ne învaţă până la urmă ceva, cu siguranţă că aceasta este una dintre marile ei lecţii.

Alterităţii din afară îi corespunde un sistem similar în interior. Şi sub ace st aspect, lumea grecească constituie un interesant punct de plecare. Platon mulţumea zeilor pentru şansa de a se fi născut atenian, bărbat şi om liber. Un om întru totul normal, un om deplin, trebuia să întrunească aceste calităţi. Cetatea îşi avea barbarii ei, sălbaticii ei, oamenii ei „incompleţi". Femeile, meseriaşii, sclavii reprezentau o zonă de alteritate interioară la fel de puternic marcată în raport cu *centrul* ca exoticele figuri ale alterităţii dispuse geografic, cu singura că distanţa se măsura în termeni sociali şi nu spaţiali.

---

[1] Cu privire la logica deformatoare a „celuilalt", am preluat unele exemple şi argumente din propria noastră lucrare: *Entre l'Ange et la Bête. Le Mythe de l'Homme différent de l'Antiquité a nos jours*, Pion, Paris, 1995.

Actorii s-au tot schimbat, dar mecanismul a rămas. Fiecare cetate îşi are nucleul său social şi ideologic, sistemul său de valori dominante şi, în raport cu acestea, propriile categorii de minoritari şi marginali, care întruchipează valori diferite şi chiar adverse. În Evul Mediu, ereticul şi leprosul se înfăţişau, prin impuritatea lor spirituală şi corporală, ca figuri perturbatoare ale ordinii fireşti. În epoca modern a proliferează două instituţii simbolice (subtil analizate de Michel Foucault), şi anume azilul de nebuni şi închisoarea, menite a-i izola, justificat sau nu, pe cei consideraţi în afara unor norme sociale tot mai riguros definite. Se colul al XIX-lea produce din plin marginalizare, ca efect al fazei sălbatice a revoluţiei industriale; clasele „muncitoare” şi „periculoase” (pentru a relua expresia lui Louis Chevalier) se aşază la polul opus elitei burgheze. Potrivit ideologiei naziste, celălalt prin excelenţă era fiinţa „biologic” diferită (evreul în primul rând). Comunismul, la rându-i, a fost un fabricant neobosit de alteritate, în ciuda utopicului său proiect de coeziune şi armonie socială; duşmanul de clasă, cu multiplele-i înfăţişări, a însoţit experimentul comunist de la origini până la sfârşit. Relativa dedramatizare a fenomenului în societăţile „deschise” nu merge până la zdrobirea însăşi a arhetipului. Cum să ne închipuim o societate în care mecanismele alterităţii nu ar mai funcţiona? Nici geometric, nici sociologic, centrul nu se poate afla peste tot. Imigraţia, de pildă, alimentează în Occident un focar de alteritate virulent, şi acesta nu este singurul; şomajul, sărăcia sau, în alt sens (oarecum similar leprei medievale), epidemia de SIDA conturează, cu intensităţi variabile, cercuri de alteritate în raport cu condiţia normală a fiinţei umane într-o societate prosperă şi democratică.

Nu ne propunem însă o teorie sau o schiţă istorică a alterităţii. Ceea ce ne preocupă este discursul istoric. Şi nu este greu de constatat, apropiind istoria de dialectica alterităţii, că problema-cheie este până la urmă *cine vorbeşte despre cine*: unde se situează pe axa centru-periferie cel care ţine discursul şi unde se află cel care formează obiectul acestui discurs. Informaţia tinde să se concentreze la centru; acolo se formulează mesajul cel mai complet şi mai penetrant şi, uneori, singurul mesaj de care dispunem. Istoria, cel puţin *istoria scrisă*, şi izvoarele, tot *scrise*, care îi stau la temelie, se prezintă în bună măsură ca un discurs fabricat la centru. Informaţia privitoare la condiţia feminină este în genere de sorginte masculină. Informaţia privitoare la clasele defavorizate ale societăţii provine din rândurile elitei. Informaţia despre Africa Neagră este arabă sau europeană. De fiecare dată centrul, omul împlinit aşa cum îl vedea Platon, priveşte spre ceilalţi. Nu înseamnă că ceilalţi, ţinându-şi propriul discurs, ar fi mai obiectivi. Ar fi tot subiectivi, dar *altfel*, şi cu siguranţă, în multe privinţe, depozitari ai unei cunoaşteri mai adecvate despre ei înşişi. Un călător într-o ţară străină îşi aşterne impresiile pe hârtie. Textul care rezultă este mai reprezentativ pentru ce anume: pentru ţara în discuţie sau pentru călător? Chiar cele mai scrupuloase însemnări nu pot scăpa de condiţia imaginii: fiecare observator alege, dintr-un noian, ceea ce îl interesează şi toarnă materia în tiparele propriului său sistem de valori. Fiecare vede ce vrea şi cum vrea.

Istoria spaţiului românesc poate oferi, în această privinţă, o stimulantă lecţie de metodologie. Până în secolul al XIV-lea, aşadar până în pragul epocii moderne, cu excepţia notabilă, dar limitată în timp, a Dobrogei şi Daciei romane sau, spre sfârşitul

intervalului, a Transilvaniei înglobate în regatul ungar, acest teritoriu nu a produs *informații scrise*. Tot ceea ce se ştie (exceptând izvoarele arheologice, cu virtuțile, dar şi cu insuficiențele lor), se ştie *din afară*. Este un lung discurs al centrului, sau al diverselor centre, despre o regiune periferică. Condiția periferică pare în acest caz o permanență (până în prezent cel puțin, fiindcă nu credem în fatalitate), cu toată obstinația naționaliştilor români de a forța retrospectiv deplasarea spre centru. Aici a fost o *margine*, în raport cu Grecia antică, în raport cu Roma, cu Bizanțul, cu Imperiul Otoman, sau cu imperiile concurente habsburgic şi rus, şi continuă să fie astăzi o margine în raport cu Occidentul şi cu construcția europeană.

Avem, aşadar, de a face cu o sumă de izvoare care vorbesc dinspre o stare de normalitate (fireşte, nu „normalitate" în sens obiectiv, ci în sensul pe care singure şi-l arogă) de spre un tărâm ex-centric. Sunt ele cu adevărat izvoare? Sunt, fiindcă vrem să fie, o dată ce nu avem nimic altceva la dispoziție. Dacă geții nu vorbesc despre ei înşişi, îi ascultăm pe greci, care nu se sfiesc să vorbească. Nu este niciun păcat să-i ascultăm şi să încercăm a le desluşi spusele, mai ales că alternativa lipseşte. Trebuie însă să ştim despre ce este vorba. Acestea sunt cu siguranță izvoare, în sensul deplin al termenului, pentru imaginarul grecesc, dar numai într-un sens secundar, derivat şi echivoc pentru „realitățile" dunărene şi nord-dunărene pe care le căutăm în ele, cu riscul de a nu le afla chiar aşa cum au fost. Deformator este şi un reportaj făcut pe viu, iar acestea nu sunt, cu siguranță, reportaje la fața locului! Cei mai mulți dintre istoricii şi geografii greci care scriu despre Dacia nici nu zăriseră Dunărea, dar să o şi treacă! Ei vehiculează o informație de la bun început sensibil filtrată şi deformată, în măsură apreciabilă chiar fictivă, şi reclădesc spațiul geto-dacic aşa cum se *cuvenea* el să fie, potrivit căsuței jocului de alterități care îi era rezervată.

„Cei mai viteji şi mai drepți dintre traci": vorbele acestea ale lui Herodot, privitoare la neamul geților, sunt subliniate apăsat în lucrările şi manualele româneşti de istorie. Primul text referitor la strămoşii românilor, actul lor de naştere cum s-ar spune, îi înfățişează sub cea mai favorabilă lumină. De fapt, Herodot, ca şi autorii ulteriori, nu laudă, după cum nici nu condamnă. Ei țin un nesfârşit şi stereotip discurs despre alteritate. Pentru ei normalitatea este grecească, iar ceilalți se comportă insolit, mergând, în bine sau în rău, şi adesea dincolo de bine şi de rău, până la exces. Dreapta măsură nu se întâlneşte decât la centru. Vitejia geților se conjugă (ceea ce Herodot afirmă explicit, chiar dacă unii autori români preferă să trunchieze fraza) cu nechibzuința lor. Este reacția unor impulsivi care nu îşi controlează mişcările prin rațiune, de aici şi tentativa nebunească de a se opune fără noimă imensei armate a marelui rege persan. Aşa stau lucrurile cu vitejia. Cât despre calificativul „cei mai drepți", oricât de drepți vor fi fost geții, încă şi mai drepți apar la autorii antici indienii, şi aceasta pentru simplul motiv că sunt încă şi mai exotici, aşezați la marginile lumii cunoscute. Sau, şi mai spectaculos, tribul argipeilor, situat spre capătul ținuturilor scitice, oameni care se hrănesc doar cu fructe şi lapte, trăiesc sub arbori, nu poartă arme şi, considerați sfinți, sunt chemați să judece pricinile vecinilor. Față de un asemenea grad de inocență şi sfințenie, „dreptatea" geților păleşte!

Dar tracii, şi geții în egală măsură, mai prezintă, potrivit specialiştilor greci în materie,

şi alte trăsături demne de interes. Sunt mari iubitori de femei, s-ar spune de-a dreptul destrăbălaţi, şi, în egală măsură, mari iubitori de vin. Şi aici, ca şi în materie de vitejie sau de dreptate, le lipseşte simţul echilibrului. Şi invers, aceşti beţivi şi afemeiaţi pot deveni pe neaşteptate asceţi, trecând cu uşurinţă la excesul contrar, incapabili de a se fixa pe linia de mijloc. Povestea despre Burebista şi viţa de vie, relatată în *Geografia* lui Strabo, este edificatoare. Burebista a decis să-i disciplineze pe geţi. Şi cum poţi să disciplinezi un neam înclinat spre băutură altfel decât împiedicându-l să mai bea? Decizia nu putea fi decât distrugerea viţei de vie (un precedent istoric al *prohibiţiei*!). Întrebarea este: ne aflăm în fata unei informaţii sau a unei fabulaţii? Înclinăm să credem că nu Burebista avea interesul de a distruge efectiv viţa de vie, ci grecii simţeau nevoia să o distrugă în mod simbolic pentru a reuşi să înţeleagă cum din anarhia getă a putut izvorî, graţie deplasării spre comportamentul ascetic, o mare forţă politică şi militară.

O altă naraţiune în jurul căreia s-a construit o întreagă mitologie grecească, apoi românească, îl are ca erou pe Zalmoxis, sclav al lui Pitagora (dacă ar fi să-l credem pe; Herodot), devenit divinitate getă. Fapt este că tot ce se ştie de spre religia lui Zalmoxis provine din textele greceşti – ele însele tributare „părintelui istoriei" – şi nicidecum din mediul autohton geto-dacic. Avem de a face cu o proiecţie a doctrinei pitagoreice, procedeu practicat de altfel nu numai asupra Daciei, ci şi a altor zone de margine. Aceasta nu înseamnă că nu va fi existat un Zalmoxis în panteonul getic, dar prea marea asemănare dintre religia lui şi învăţătura lui Pitagora îndeamnă la o elementară prudenţă, dovedindu-se încă o dată că, vorbind despre alţii, grecii nu încetau în realitate să vorbească tot despre ei înşişi.[2]

Textele de care dispunem cuprind probabil şi informaţie valabilă, dar filtrată, deformată, amestecată cu materie străină şi transfigurată ideologic. Chestiunea este cum poate fi ea izolată, în lipsa altor surse care să confirme sau să infirme. Oricum, preluarea *ad litteram* a consideraţiilor autorilor antici nu mai poate fi acceptată; este pur şi simplu o manifestare de infantilism istoriografic. Istoricii nu vor înceta să caute sâmburele de adevăr: aceasta este meseria lor. Dar orice reconstituire, oricât de subtilă, nu poate fi, în acest domeniu, decât ipoteză. Nu avem cum să traducem până la capăt discursul grecesc în istorie getă autentică.

Fanteziile getice ale grecilor ilustrează un caz limită, cu atât mai frapant cu cât cel în cauză *tace*, neputând amenda cu nimic ceea ce se spune despre el. Însă tocmai puritatea acestui tip de discurs, devenit autonom faţă de obiectul său, ne pare de natură a confirma, într-un sens mai general, dependenţa, variabilă dar inevitabilă, a demersului istoriografic faţă de clişeele alterităţii.

---

[2] Imaginarul „getic" al autorilor antici a fost analizat, sub toate feţele, de Zoe Petre, într-o suită de contribuţii, dintre care cităm: „Les Gètes chez Hérodote", în *Analele Universităţii Bucureşti*, istorie, 1984, pp. 17-23; „Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec", ibidem, 1991, pp. 53-58; „Le mythe de Zalmoxis", ibidem, 1993-1994, pp. 23-36; „A propos des sources de Jordanes", în *Etudes d'historiographie* (sous la direction de Lucian Boia), Bucureşti, 1985, pp. 39-51.

Conspiratorii

Repertoriul „celuilalt” este, aşadar, inepuizabil. Dar unele roluri i se potrivesc cu deosebire. Printre acestea figurează şi funcția de *conspirator*. O asemenea postură se justifică printr-una dintre irezistibilele tentații ale imaginarului istorico-politic, aceea de a explica mersul evenimentelor, şi mersul lumii în genere, printr-un complex de manevre oculte puse la cale de grupuri restrânse, dar nespus de influente. Înțelegerea curentă a istoriei privilegiază interpretarea „conspiraționistă”. Adevăratul efort nu este să-ți imaginezi conspirații – acestea se plăsmuiesc de la sine –, ci, dimpotrivă, să rezişti la seducția lor simplificatoare. Succesul teoriilor conspirative decurge din faptul că în țesătura lor se împletesc câteva dintre enunțurile de bază ale imaginarului: prezența insidioasă a „celuilalt” printre noi; reducerea istoriei la acțiunea unei categorii limitate de personaje; existența, dincolo de ce se vede, a unor resorturi secrete; confruntarea dintre Bine şi Rău şi speranța în triumful final al Binelui…

În Evul Mediu, ereticii, leproşii sau evreii sunt întâlniți frecvent în postura de conspiratori. Leproşii otrăvesc fântânile, iar în 1321, în sudul Franței, se înregistrează chiar o „încercare” a lor de a pune mâna pe putere. Au fost, fireşte, măcelăriți. Vine apoi rândul vrăjitoarelor, una dintre straniile obsesii ale Occidentului în secolele XVI-XVII. Toți aceştia sunt agenți ai Diavolului. Epoca modernă nu face decât să laicizeze mecanismul pe care, departe de a-l atenua, îl perfecționează, dându-i un sens politic acut. În fapt, cu cât confruntările şi răsturnările sociale şi politice sunt mai frecvente, cu atât şi conspirația este mai prezentă, ca mecanism explicativ. Raoul Girardet izolează trei mari conspiratori ai ultimelor două-trei secole: *iezuiți*, *francmasonii* şi *evreii*. Adunând tot ce li s-a pus în seamă, s-ar putea concepe o istorie modernă şi contemporană, explicată în totalitate, până la detaliu, prin acest triplu proiect conspirativ, vizând, în fiecare caz, nici mai mult nici mai puțin, dominația mondială. Rămâne mângâierea că Binele trebuind să învingă până la urmă Răul, succesul complotiştilor nu poate fi durabil…

Mecanismul conspirativ pare cu atât mai verosimil, cu cât „efectele” lui sunt adesea reale. Se porneşte de la efecte şi se imaginează un principiu cauzal unic şi ocult. Revoluția franceză s-a petrecut cu adevărat. Ea trebuie să aibă însă un mobil ascuns: acesta este proiectul masonic. Fără masoni, nu ar fi fost revoluție. Cine ar putea nega formidabila expansiune rusă a ultimelor trei secole? Ea nu ajunge însă doar *să fie*, ci trebuie să aibă un mobil precis şi mai cu seamă *secret*. Acesta este *Testamentul lui Petru cel Mare*, în care se află scris de la bun început tot ce o să se întâmple. Partea amuzantă a poveştii este că Marx însuşi a crezut în validitatea acestui document apocrif, el care aşezase istoria pe baze explicative aflate la antipodul unor asemenea interpretări; cum se vede, nimeni nu este pe deplin imunizat contra psihozei conspirative!

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, occidentalii, temându-se de o reacție pe măsură la propriul lor imperialism, au confecționat din toate piesele „pericolul galben”, vastă conspirație chino-japoneză vizând alungarea europenilor din Asia şi, într-o fază ulterioară, invadarea, supunerea şi colonizarea Europei. Când, în 1904-1905, Japonia a

zdrobit armata şi flota rusă în războiul din Extremul Orient, mulți își vor fi închipuit că profețiile începeau să se adeverească; dar, până la urmă, peste europeni n-au venit chinezii, ci ruşii şi americanii. A urmat, pentru Occident, psihoza întreținută de „pericolul roşu", iar pentru sistemul comunist psihoza încă şi mai preocupantă a încercuirii imperialiste şi a comploturilor de tot felul din afară şi din interior puse la cale de imperialism. Fascinația interpretărilor „subterane" a atins în secolul nostru o cotă remarcabilă. Ceea ce explică şi excepționala carieră a spionajului, în fapt ca şi în imaginar, şi valorizarea spionului ca erou făuritor de istorie. O întreagă producție literară, cinematografică, dar şi istoriografică tinde să acrediteze schema rocambolescă a unor decizii majore şi evoluții cruciale datorate acestor cavaleri ai informațiilor ascunse. Când se va trage linia, se va constata probabil că randamentul a fost neînsemnat față de prețul plătit!

Conspiratori şi conspirații au existat şi vor exista, fără îndoială. Nici Mafia, nici K.G.B.-ul nu sunt ficțiuni. Întrebarea este în ce măsură istoria acceptă să le facă jocul. Un grup ocult poate croi tot felul de proiecte, dar până la urmă nimeni nu are cum forța istoria să facă altceva decât este înclinată să facă, prin jocul combinat al unei infinități de factori. Nu faci o revoluție când vrei s-o faci numai fiindcă eşti mason, şi nu cucereşti lumea numai fiindcă aşa ți-a lăsat vorbă Petru cel Mare!

Prăbuşirea comunismului în Europa de Est în 1989 şi-a atras repede interpretarea conspirativă. Aşa ar fi pus lucrurile la cale, întâlnindu-se la Malta, Reagan şi Gorbaciov. Faptul că economia comunistă era în cădere liberă, faptul că populația se săturase de nesfârşitele privațiuni şi promisiuni, faptul că din ideologia comunistă nu mai rămăsese decât o adunătură de vorbe goale, faptul că în Uniunea Sovietică reforma lui Gorbaciov, menită să revitalizeze sistemul, declanşase, dimpotrivă, irezistibila lui dezmembrare, toate aceste evoluții dramatice de ordin structural păleau, potrivit schemei conspirative, în fața unei înțelegeri politice încă mai dramatice şi pe deasupra secrete. În cazul românesc, conspirației mondiale i s-a adăugat conspirația autohtonă. Acțiunea complotistă a grupului care a preluat puterea în decembrie 1989 a avut darul de a eclipsa în imaginar însuşi fenomenul profund al revoluției. Ce au făcut până la urmă complotiştii se va afla mai mult sau mai puțin, şi cu siguranță în versiuni contradictorii, dar indiferent de scenariile sau de reuşita lor, faptul masiv, fundamental, rămâne acela al unei revoluții, al unei răsturnări de sistem pe care numai o avalanşă istorică de proporții putea să le provoace.

Şi toate acestea din cauza faptului că istoria este excesiv de complicată. Inevitabil, interpretările tind spre simplificare. „Conspirația" nu face decât să-şi ofere serviciile celor tentați de explicații comode, definitive şi univoce.[1]

---

[1] Trei texte esențiale pentru teoria şi „practica" conspirației: Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978 (traducere românească: *Frica în Occident*, Meridiane, Bucureşti, 1986); Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris, 1986 (traducere românească: *Mituri şi mitologii politice*, Editura Institutului European, Iaşi, 1997); Dieter Groh, „*La tentation des théories de conspiration*", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96-118.

În căutarea momentului dintâi

Atragerea trecutului spre prezent este marea tentaţie a imaginarului istoric. Se petrece cu istoria un irezistibil proces de *actualizare*: sunt fapte sau segmente temporale care capătă, pentru ziua de astăzi, o funcţie explicativă şi un grad de exemplaritate, greu justificabile dintr-o perspectivă strict pragmatică. Omenirea merge spre viitor cu privirea întoarsă spre trecut. Paradoxal (dată fiind îndepărtarea în timp), dar perfect explicabil (ţinând seama de mitologicul prestigiu al începuturilor), nimic nu este mai actual decât originile. Nu există istorie fără mituri fondatoare. Momentul de început, creaţia cea dintâi justifică existenţa şi marchează destinul, locul în univers, al fie cărei comunităţi: de la trib la naţiunea modernă. Este certificatul de naştere în lipsa căruia ar lipsi însăşi identitatea. De aceea discursul despre începuturi este în permanenţă rememorat, ideologizat şi politizat.

Momentul fondator nu se recomandă singur. Începem acolo unde vrem să începem: o dată cu crearea lumii (aşa cum se deschide orice „cronică universală", genul istoriografic major al Evului Mediu) sau de la cea din urmă revoluţie (22 septembrie 1792 devine în Franţa revoluţionară ziua întâi a anului 1 al unei noi ere). Fenomenul curent constă în multiplicarea momentelor fondatoare sau refondatoare şi în înlănţuirea lor. Pentru a rezista fluxului erodant al vremii, fundaţia trebuie consolidată, reînnoită şi rememorată periodic. Sunt tot atâtea jaloane ale unei istorii care nu poate fi decât semnificativă şi exemplară. Unde se aşază, de pildă, fundaţia Franţei? Desigur, se poate aşeza oriunde. Vom alege, totuşi, în conformitate cu tradiţia istoriografică, fie Galia lui Vercingetorix, fie statul franc al lui Clovis. Ţara este, aşadar, prefigurată, ea există dinainte de a purta numele său de azi, dar cunoaşte totodată un neîntrerupt proces de „recreare", tinzând spre materializarea modelului ideal, prin lungul şir al regilor care „au făcut Franţa", prin marea Revoluţie care a făcut naţiunea franceză, prin Rezistenţa celui de-al doilea război mondial care i-a afirmat vitalitatea şi a purificat-o, şi aşa mai departe. Un şir repetitiv de fapte decisive, menite să fortifice, să desăvârşească, să reactualizeze fundaţia originară. Unele dintre ele capătă un sens liturgic, înscrise în calendarul laic (aidoma sărbătorilor religioase din calendarul bisericesc) şi astfel rememorate, recreate simbolic, în ritmul ciclurilor anuale. Aşa se încarcă istoria cu sens! Aşa se încarcă prezentul cu istorie!

Fundaţia, în sensul ei arhetipal, este impregnată de sacralitate. Actul fondator are menirea de a atrage spre alcătuirile omeneşti ceva din vigoarea, permanenţa şi incoruptibilitatea forţelor cosmice. Versiunile moderne nu au pierdut nimic din intensitatea simbolică a tipologiei tradiţionale, procedând doar la metamorfozarea sacrului în ideologic şi politic. Tipologia tradiţională presupune şi o puternică personalizare; eroul fondator, el însuşi de regulă un semi-zeu, asigură legătura şi marchează tranziţia dintre lumea zeilor şi lumea oamenilor, dintre formele dintâi ale creaţiei şi structurile politice ale cetăţii. Sunt privilegiate în acest stadiu intervenţiile „din afară", menite să propulseze în istorie spaţii anterior virgine, procedeu oarecum analog actului sexual, ilustrare a vocaţiei integratoare a imaginarului. De fiecare dată, este o „naştere" care nu se poate petrece decât printr-un act fecundator; acesta transferă noii

creații excelența unor structuri mai apropiate de zei şi de origini. Nici obârşiile autohtone nu lipsesc în imaginarul tradițional; de constatat însă că până şi cetățile mândre de istoria lor veche şi glorioasă şi înclinate spre un discurs autohtonist simt totuşi tentația recursului la principiul intervenției valorizatoare. Cazul Atenei, întemeiată potrivit tradiției de egipteanul Cecrops, şi într-o fază ulterioară, mai apropiată de timpurile istorice, „reîntemeiată" de Theseu, erou cu dublă origine, autohtonă şi străină.

O soluție particulară este intervenția animalelor-călăuze; acestea îl conduc pe erou spre țara care urmează să fie fondată. O căprioară i-a îndreptat pe huni, apoi pe unguri, spre inima Europei. Dragoş a întemeiat Moldova pornind la vânătoare şi urmărind zimbrul.[1] Iată, aşadar, un personaj real şi o întemeiere în esență autentică, turnate însă în schema mitică. În mod simetric şi Țara Românească s-a întemeiat printr-o intervenție exterioară: descălecatul lui Negru Vodă. Spre deosebire de Dragoş, fondatorul muntean nu este însă atestat documentar, şi nici evenimentul respectiv, motiv pentru care spre sfârşitul secolului trecut istoriografia critică a exclus acest episod din istoria „reală" a țării. Mai târziu, Gheorghe Brătianu a formulat ipoteza „acoperirii" prin Negru Vodă a unui fapt real: participarea făgărăşenilor la întemeierea Țării Româneşti (în *Tradiția istorică despre întemeierea statelor româneşti*, 1945). Principiul său teoretic era că nu există legendă fără un anume adevăr care să o susțină; după el, şi potrivit autorilor pe care îi cita, aşa ar fi stat lucrurile şi cu războiul troian sau cu fondarea Romei. Metodologie „pozitivistă", la care, susținând drepturile imaginarului, ne permitem să nu aderăm. Pentru a exista în imaginar, Negru Vodă nu avea nevoie de un Negru Vodă autentic sau de cineva care să-i joace rolul. Avea nevoie, pur şi simplu, de schema, adânc întipărită în mitologie, a intervențiilor fondatoare. Am constatat deja că imaginarul se poate construi la fel de bine pe realitate sau tot pe imaginar. Dublul descălecat românesc are meritul de a ilustra ambele variante: atât realitatea transfigurată, în cazul lui Dragoş, cât şi ficțiunea pură (cel puțin până la proba contrară, puțin plauzibilă, a autentificării unui „Negru Vodă"!).

Chiar în varianta modernă, secularizată, miturile fondatoare nu s-au eliberat uşor de seducția intervențiilor providențiale. Procedeul a continuat să asigure, acolo unde era posibil (dar ce nu este posibil în imaginar?), un transfer de prestigiu dinspre creațiile mai vechi şi validate de istorie spre noile creații care îşi căpătau astfel dintru început legitimarea. Potrivit versiunii inițiale, Rusia este o creație germanică, fiind întemeiată de varegi (normanzi). Românii, până târziu, nici nu au vrut să audă de daci; ei trebuiau să fie romani, continuatorii celui mai strălucit imperiu şi celei mai strălucite civilizații din câte a cunoscut omenirea.

Treptat însă, tipologia modernă s-a precizat în toate elementele ei. Miturile fondatoare moderne înclină spre democrație şi spre autohtonism. Eroul fabulos lasă loc poporului, iar noblețea obârşiei apare mai puțin semnificativă decât ancorarea în solul ancestral. Revoluția franceză a putut fi considerată, printr-o simplificare aproape caricaturală, ca o confruntare decisivă între aristocrația de obârşie germanică şi poporul

---

[1] Funcția fondatoare a animalelor-călăuze este pusă în evidență de Mircea Eliade în eseul „Voievodul Dragoş şi «vânătoarea rituală»", publicat în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 139-170.

galic. Francii îi supuseseră pe autohtoni în urmă cu mai bine de un mileniu; venise în sfârşit vremea revanşei. Ruşii au înțeles la rândul lor că trebuie să se debaraseze de varegi; în ultimele două secole aceştia au pierdut constant teren în favoarea autohtonilor slavi. Teoria varegă s-a spulberat; în spiritul naționalismului modern ar fi intolerabil ca Rusia să fi fost inventată de germani. Nici ataşamentul românilor față de romani nu a rămas intact. Istoria românilor, care debuta tradițional prin cucerirea romană a Daciei, s-a adâncit fără încetare, pentru a-i cuprinde pe daci, apoi şi culturile preistorice anterioare acestora. Pe firul unei asemenea evoluții îndelungate, momentul roman, chiar dacă rămâne semnificativ, nu mai poate fi socotit act fondator prin excelență. Dacii, oamenii pământului, sunt în schimb puternic valorizați. Românii apar astăzi mai curând daci sau daci romanizați decât romani (ceea ce poate să pară extrem de logic, dar potrivit aceleiaşi logici nici romanii nu sunt întru totul romani şi nici dacii, daci; nu există o „biologie” dacică, romană sau românească, orice sinteză culturală nefăcând altceva decât să unifice un conglomerat de origini diverse).

Nu ne aflăm neapărat în fața unui plus de adevăr; este însă, cu siguranță, o reelaborare ideologică. Ideologia democratică privilegiază masa autohtonă față de elita cuceritoare, iar ideologia națională, înrădăcinarea într-un spațiu predestinat față de eventualul aport străin.

Şi astfel, popoare şi civilizații de mult înghițite de valurile succesive ale istoriei, sunt reînviate simbolic pentru a se legitima configurații politice şi culturale prezente care nu mai au nimic de a face cu ele. Într-o Elveție întemeiată, potrivit istoriei efective, ca şi tradiției (legenda lui Wilhelm Tell), pe la 1300, descoperirea locuințelor lacustre aduce revelația unei vechimi nebănuite; spre mijlocul secolului al XIX-lea, arheologul Ferdinand Keller procedează la identificarea elvețienilor de astăzi cu strămoşii lor „lacuştri”: aceiaşi locuitori şi aceeaşi configurație teritorială din epoca pietrei până în prezent! Turcia modernă a lui Kemal Atatürk i-a descoperit pe hitiți, împingându-şi prin ei începuturile cu câteva mii de ani mai devreme de instalarea turcilor în Asia Mică. În timpul războiului din Golf, Saddam Hussein a considerat util să arunce în balanță argumentul excepționalei antichități a statului irakian, descendent direct al civilizației sumeriene de acum cinci mii de ani. O țară veche de când lumea, pe care nimic nu a clintit-o de-a lungul mileniilor, nu avea a se teme de tânăra, artificiala şi în consecință efemera civilizație americană.

Adâncimea istoriei este o garanție de perenitate. Unele raportări la trecut sunt cu siguranță mai frapante decât altele; dar toate ilustrează un mecanism universal. Ne putem întreba, cu nedumerire sau cu un indulgent zâmbet de superioritate, ce mai au oare în comun astăzi turcii cu hitiții, ori irakienii cu sumerienii? Răspunsul este simplu: au tot atât de puțin în fapt, şi tot atât de mult în plan simbolic, cât au românii cu dacii!

Historia, magistra vitae

Istoria ne oferă cu generozitate tot ce îi cerem: legitimare, justificări, modele. Ea este prin excelență, cum bine se ştie, sau cum credem că ştim, învățătoare a vieții:

„Historia, magistra vitae”. Convingere conjugată cu alta, aceea că „istoria se repetă”.

„Viitorul şi trecutul
Sunt a filei două fețe,
Vede-n capăt începutul
Cine ştie să le-nvețe.
Tot ce-a fost ori o să fie
În prezent le-avem pe toate […]”

Totul s-a experimentat de atâtea ori, încât ar trebui să nu mai avem nicio dificultate în recunoaşterea căilor bune şi evitarea celor periculoase. O dată acceptat principiul, deschidem cartea istoriei şi începem să învățăm din ea. Învățămintele nu lipsesc. Necazul este, poate, că sunt prea multe. Ce alegem din ele?

De regulă, generalii sunt în urmă cu un război. Îi fascinează istoria. Pregătesc fiecare nou măcel luând foarte serios în considerație învățămintele celui precedent. Au intrat cu entuziasm în primul război mondial, socotind că va fi un conflict scurt, rezolvat printr-o bătălie decisivă, aşa cum fuseseră confruntările armate ale secolului al XIX-lea. S-au trezit însă într-un război de poziții, încremenit, an după an, de-a lungul tranşeelor şi fortificațiilor. Învățând ce era de învățat din această nouă situație, francezii au construit linia Maginot şi au aşteptat liniştiți cel de-al doilea război mondial. Era o linie peste care nu se putea trece. Germanii nu au trecut-o, au ocolit-o! Al doilea război nu a mai semănat cu primul: s-a caracterizat prin mişcare, prin acțiuni ample pe spații imense şi răsturnări dramatice de situație. Americanii au învățat lecția şi au aplicat-o în războiul din Coreea. Generalul McArthur a declanşat o ofensivă în forță, urmărind zdrobirea completă a adversarului; ar fi dorit să apeleze, dar nu i s-a permis, şi la armamentul nuclear. Confruntate însă cu intervenția chineză, Statele Unite nu au mai avut cum să ducă operația până la capăt. Era greu să supui imensa Chină tratamentului aplicat Germaniei şi Japoniei, în plus nici situația internațională nu mai permitea un război total. Semănând doar în parte cu războiul precedent, războiul din Coreea nu a mai putut fi pe de-a-ntregul câştigat; a fost pe jumătate câştigat, pe jumătate pierdut. Din nou lecția a fost învățată şi aplicată în războiul din Vietnam, pe care americanii s-ar fi mulțumit să-l câştige pe jumătate, după modelul coreean. Dar încă o dată tipologia confruntării nu a corespuns aşteptărilor. S-au aruncat mai multe bombe asupra Vietnamului decât asupra Germaniei şi Japoniei în cel de-al doilea război mondial, deosebirea fiind că jungla nu este prea sensibilă la bombardamente. Nesesizând diferența, America a pierdut primul război din istoria ei. Dacă generalii ar fi ştiut mai puțină istorie, ar fi gândit poate lucrurile cu o minte mai deschisă.

Orice segment al trecutului este susceptibil de a deveni model şi poate fi invocat în sprijinul oricărui demers actual. Nu trecutul ne spune ce să facem cu el; ştim noi ce avem de făcut. Umaniştii Renaşterii au avut revelația descoperirii Romei antice. De fapt, redescopereau şi actualizau propria lor Romă. Fiindcă, mai înainte, şi Evul Mediu privise, nu mai puțin fascinat, spre Roma *sa*, percepută ca centru de iradiere a dublei ideologii imperiale şi creştine. Şi papii, şi împărații, de acolo şi-au tras legitimitatea. Dar,

secole mai târziu, şi revoluţionarii francezi aveau să-şi afle legitimitatea tot la Roma, în cazul lor într-o Romă a virtuţilor republicane, zugrăvită pe pânzele lui David şi invocată în discursurile lui Saint-Just; ca revoluţionari, priveau spre viitor, totuşi nu încetau să caute modele şi simboluri într-o istorie veche de două mii de ani. Roma l-a fascinat şi pe Mussolini; trecutul ei imperial părea a prezice Italiei un viitor imperial pe măsură. O singură Romă, dar câte priviri asupra ei!

La fel de exploatat, ca model multifuncţional, a fost şi Evul Mediu. Romanticii au extras din el toate semnificaţiile imaginabile. Reacţionarilor de felul lui Chateaubriand (*Le Génie du christianisme*, 1802), sinteza medievală de civilizaţie le-a oferit un complex de argumente împotriva ideologiei revoluţionare, individualiste şi laice, şi în favoarea unei societăţi organice, solidare, pătrunse de spirit religios şi credincioase principiului monarhic. Alţi romantici, dimpotrivă, au elogiat – precum Jules Michelet –, tot cu exemplificări medievale, poporul şi ideile democratice. Până la urmă, Evul Mediu a servit, în egală măsură, monarhia şi revoluţia, biserica şi laicitatea. Şi tot prin Evul Mediu, romanticii au exaltat ideea naţională, epoca de mijloc fiind martora naşterii popoarelor europene şi tinereţii lor glorioase. Ideologia naţionalistă şi-a găsit astfel un sprijin preţios într-o fază istorică lipsită în fapt de orice umbră de spirit naţional. Ce poate fi mai grăitor pentru actualizarea şi instrumentalizarea trecutului decât atragerea Evului Mediu într-un joc ideologic pe care nici nu l-ar fi putut bănui?

Fiecare proiect actual este susceptibil de a poseda un „dublu mitic”, situat într-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, mai mult sau mai puţin mitificat, care îi serveşte drept justificare.

Istoria nu se repetă. Putem fi seduşi şi derutaţi de asemănări întâmplătoare, însă, în datele lui esenţiale, prezentul nu este niciodată aidoma trecutului. Constante există, fără îndoială, precum structurile mentale pe care tocmai le trecem în revistă. Ele se prind însă în ţesături mereu diferite. Situaţiile sunt altele, fără încetare, şi chiar dacă am gândi neîncetat la fel, trebuie să imaginăm răspunsuri diferite, fiindcă întrebările la care avem a răspunde sunt diferite. Cea mai sigură metodă de a greşi constă în aplicarea automată a „învăţămintelor” istoriei. Ce ne poate învăţa istoria, acum, la sfârşit de secol XX, în materie de democraţie, eficienţă economică sau integrare europeană? Nimic, în afara unor idei şi valori foarte generale, insuficiente pentru adoptarea unor decizii adecvate. Prezentul nu poate fi gândit, în mod rezonabil, decât în termenii prezentului.

Şi apoi, ce istorie invocăm? Noi nu ne întâlnim cu istoria reală, ci cu propriul nostru discurs despre istorie. *Noi* alegem, *noi* decidem ce este bine şi ce este rău, *noi* elaborăm modele. *Nu istoria ne învaţă, ci noi îi spunem istoriei ce trebuie să ne înveţe*. Ştim lecţia dinainte. Morala ne aparţine, iar istoria nu este decât un argument suplimentar de validare a propriilor noastre opţiuni.

Nu este cazul să ignorăm potenţialul educativ al istoriei. Dar, încă o dată, decizia, bună sau rea, de asumare a unor „învăţăminte”, cade pe de-a-ntregul în responsabilitatea noastră.

Strategii de evadare

Paradoxal, istoria ne învaţă şi cum să evadăm din istorie. În această ipostază, ea nu ne mai tentează prin modele demne de urmat, ci ne înfăţişează, dimpotrivă, partea rea a lucrurilor, care ar fi putut fi evitată şi trebuie în orice caz depăşită: o fază de turbulenţe situată între puritatea şi armonia originilor şi desăvârşirea senină a zilelor de mâine. Ne aflăm în faţa unor orientări divergente ale imaginarului: cufundării în istorie îi corespunde, antitetic, obsesia eliberării de sub tirania ei.

Alungarea din rai este ilustrarea cea mai dramatică a unui început de istorie. Istoria începe sub semnul păcatului şi poartă cu sine consecinţele funeste ale acestuia. Femeia este blestemată să nască în dureri şi să fie roaba bărbatului, iar bărbatul să câştige pâinea prin sudoarea frunţii. Omul nu a fost creat pentru istorie; istoria înseamnă pedeapsă, deteriorare, ieşire din starea firească a făpturii umane.

Mitul vârstei de aur exprimă credinţa într-o asemenea stare pre-istorică, desăvârşire ferită de ameninţarea timpului corupător, şi aceasta într-o multitudine de variante, cele mai familiare culturii europene fiind versiunea mitologică greco-romană (literaturizată de Hesiod în *Munci şi zile* şi de Ovidiu în *Metamorfoze*) şi imaginea biblică a Paradisului terestru. O lume pierdută, rămasă departe în urma noastră, dar care demonstrează totuşi că istoria nu este o fatalitate. Raţionalismul modern a preluat, ca în atâtea alte cazuri, mesajul mitologic, reelaborându-l. „Bunul sălbatic”, atât de îndrăgit de filosofii secolului al XVIII-lea, se înfăţişa ca exemplu viu al virtuţilor umane primare denaturate prin acţiunea perversă a civilizaţiei. Când Bougainville, navigator monden şi filosof, debarcă în Tahiti, el are revelaţia descoperirii unui Paradis fără Dumnezeu, şi ajunge cu atât mai uşor la această concluzie cu cât o avea deja întipărită în minte; aşa trebuia să se prezinte viaţa primitivă prezervată în toate elementele ei: cu oameni frumoşi şi sănătoşi, trăind într-un decor magnific, lipsiţi de griji, obţinând totul fără prea multă muncă, necunoscând invidia, gelozia şi răzbunarea şi (argument valorizant într-o epocă de libertinaj) detaşaţi de orice religie, dar înclinaţi spre Amor, singurul lor zeu… Jean-Jacques Rousseau, în faimosul său *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, a dat acestui mit cea mai elaborată expresie filosofică; potrivit argumentaţiei sale, intrarea în istorie l-a denaturat pe om atât biologic, cât şi moral. Punctul de plecare ar fi fost „inventarea” proprietăţii private, perturbatoare a egalităţii şi armoniei iniţiale. Marx şi Engels aveau să dezvolte ideea, aşezând la baza evoluţiei omenirii faza „comunismului primitiv”, premergătoare şi prevestitoare a comunismului tehnologic de mâine; între cele două epoci ferite de istorie, istoria, cu inegalităţile, nedreptăţile şi conflictele ei, nu mai apărea decât ca o paranteză tranzitorie.

Vârsta de aur a originilor justifică, aşadar, proiectul unei vârste de aur în viitor. Dar chiar întoarcerea în trecut şi-ar putea afla unele soluţii, în ciuda aparentei ireversibilităţi a timpului. *Istoria ciclică* oferă o posibilitate: vom trece cândva prin faze similare sau, cine ştie, chiar identice cu cele parcurse până acum. Unele scenarii catastrofice recente mizează la rându-le pe întoarcerea la primitivism. Războiul nuclear ar pune capăt – printr-o pedeapsă bine meritată – civilizaţiei tehnologice dezumanizante. Dereglarea ecologică poate avea un efect similar: prăbuşirea întregului sistem de civilizaţie.

Supravieţuitorii vor reveni la prima mişcare a jocului, într-o lume mai simplă, mai apropiată de natură, lipsită de tehnologie şi de efectele ei nocive. Rămâne de văzut ce se va întâmpla: o sinteză mai bună de civilizaţie sau reluarea ciclului spre un nou cataclism şi aşa mai departe.

Reintegrarea trecutului rămâne o ipoteză. Sigur este doar că mergem spre viitor. Şi ceea ce impresionează în acest mers este dorinţa irepresibilă de depăşire a istoriei. Ne grăbim să parcurgem segmentul istoric care ne-a fost destinat, atraşi de promisiunea a ceea ce se află „dincolo". Concepţia iudeo-creştină a istoriei mizează tocmai pe *sfârşit*. O istorie scurtă (de câteva mii de ani) situată între crearea lumii şi episodul paradiziac al începuturilor şi sfârşitul lumii cu Judecata de Apoi. Am pornit din Paradisul terestru şi ne îndreptăm, străbătând o vale a plângerilor, spre Paradisul Ceresc, spre noul Cer şi noul Pământ care vor dăinui în veşnicie. Acestei versiuni transcendente de ieşire din istorie i se adaugă o soluţie complementară şi oarecum concurentă de factură „terestră". Ea este susţinută de ideologiile milenariste (al căror principal text de referinţă, obscur şi interpretabil în toate sensurile, este *Apocalipsa* atribuită Sfântului Ioan), structurate pe concepţia unui dublu sfârşit, sfârşitul definitiv al Judecăţii de Apoi fiind precedat de un „sfârşit al istoriei". Între cele două momente decisive se află regatul mesianic, regatul de o mie de ani (de unde şi denumirea de „milenarism"), materializare terestră a sfinţeniei şi armoniei. Milenariştii aşteaptă revenirea lui Mesia, pe care însă, adesea, înţeleg să o pregătească şi să o susţină; angajarea lor poate deveni violentă, menită să grăbească ieşirea din istorie, lovind fără cruţare în tot ceea ce înseamnă ordine actuală. Prin esenţa lui, milenarismul este revoluţionar, revoluţionar în sensul absolut al termenului, o dată ce preconizează o lume nouă, cu totul alta decât lumea existentă. Principiul său fondator este „tabula rasa".[1].

Formulei religioase originare i s-a adăugat în epoca modernă un milenarism secularizat, trecut prin binecunoscutul mecanism raţionalist de reelaborare ştiinţifică şi filosofică a miturilor fundamentale. În cazul milenarismului, transfigurarea a fost uşurată de încărcătura oricum socială şi revoluţionară a acestei ideologii religioase. Chiar fără Dumnezeu, milenarismul rămâne milenarism, cu alte cuvinte soluţie de ieşire dintr-o istorie nesatisfăcătoare spre un liman de armonie. Am arătat deja că marxismul şi soluţia comunistă în genere oferă cea mai tipică manifestare de milenarism laicizat; Mesia este în acest caz Proletariatul, „salvator colectiv", căruia îi revine misiunea, înscrisă în legile istoriei, de a schimba lumea din temelii. Cuvintele *Internaţionalei* (în versiunea franceză): „Du passé faisons table rase" exprimă perfect ruptura totală dintre lumea veche, istorică, şi lumea nouă, postistorică, înălţată pe un teren curăţat de racilele trecutului.

Se poate însă ieşi din istorie şi fără cataclismul milenarist sau comunist. Poate că, oricum, rostul istoriei este să ne conducă dincolo de ea, spre o sinteză de civilizaţie

---

[1] Despre ieşirea din istorie în general şi despre milenarisme în particular, vezi: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Secker and Warburg, Londra, 1957 (şi în franceză, sub titlul *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Pari s, 1962 şi 1983); Lucian Boia, *La Fin du Monde. Une histoire sans fin*, La Decouverte, Paris, 1989; Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995.

globală şi integratoare, capabilă de a armoniza interesele şi contradicțiile. O dată atins acest punct de echilibru, istoria se va opri în loc. Nu vor mai fi dereglări şi răsturnări, ci doar o existență „normală”, lipsită de evenimente sociale dramatice, egală cu ea însăşi. O lume poate plicticoasă, dar sigură! La începutul secolului trecut, Hegel a întrevăzut această stare de nedepăşit în ordinea instaurată în Europa, şi mai ales în spațiul german, în urma Revoluției franceze şi a războaielor napoleoniene, sinteză de liberalism, democrație şi autoritarism! (Marx care, în multe privințe, nu a făcut decât să-l reelaboreze pe Hegel, avea să treacă sfârşitul hegelian al istoriei prin mecanismul mult mai radical al revoluției milenarist-proletare). Teoria hegeliană a unei istorii ajunse la încheierea ei logică a fost reactualizată recent într-o carte mult discutată, publicată în 1992 de americanul de origine japoneză Francis Fukuyama: *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*. Prăbuşirea comunismului şi a altor sisteme autoritare şi rapida extindere în lume a instituțiilor democratice îi par autorului semne ale unui proces de unificare a umanității în jurul modelului politic şi tehnologic occidental. O dată generalizat acest model, istoria omenirii va „îngheța”, în sensul imposibilei depăşiri a principiilor liberal-democratice față de care, aparent, nu există alternativă.

Evadarea din istorie ne conduce spre o altă preocupare majoră, care este scrutarea viitorului. La prima vedere istoria nu ar avea ce căuta aici, domeniul său fiind, totuşi, trecutul. Dar dacă nu apelăm la istorie, atunci la ce să apelăm? Altceva decât istoria nu există. De altfel, trecutul şi viitorul se înscriu pe aceeaşi axă de evoluție, despărțite şi reunite prin linia subțire (am putea spune chiar inexistentă) a prezentului. Orice tentativă de explorare a viitorului se inspiră, aşadar, din trecut, fie prin prelungirea liniilor de evoluție cunoscute, fie prin modificarea sau chiar contracararea lor. Oricum, totul se raportează la trecut, la ceea ce cunoaştem deja. Marile sisteme de inter pretare, filosofiile istoriei, nu îşi opresc demersul la ziua de astăzi. Ambiția lor este de a descoperi formula globală a devenirii umane. Iar această formulă este extrasă din segmentul de istorie deja parcurs, nici nu ar putea fi extrasă din altceva. În bună măsură oamenii se interesează de trecut, tocmai fiindcă sunt preocupați de viitor.

Întrebarea fundamentală este, desigur, dacă istoria are sau nu sens. Dacă nu are sens, orice efort de a afla din ea încotro mergem se dovedeşte derizoriu. După atâta abuz de teleologie, scepticismul istoric pare a câştiga teren. A trecut vremea marilor construcții filosofice, capabile de a ne spune de unde venim, încotro mergem şi grație cărui mecanism. Un gânditor precum Karl Popper nu se sfieşte să afirme, contrazicându-l pe Marx, absența oricărui sens în mersul istoriei. În ce ne priveşte, ne mulțumim să contemplăm gratuitatea dezbaterii. În fapt, noi nu ştim dacă istoria are sau nu are sens, dacă este sau nu este *orientată*, şi orice alegere în această dilemă ține de pura credință şi nu de vreun adevăr demonstrabil.

Tentația majoră rămâne totuşi – în acord cu regulile imaginarului – aceea de a conferi întregului proces coerență şi semnificație. Soluțiile sunt diverse, dar ele se pot reduce până la urmă la imaginea, simplă sau combinată, a două figuri elementare: *cercul* şi *linia dreaptă*.

Dispunerea ciclică a evoluțiilor cosmice şi umane se manifestă ca proiecție mentală a unor fenomene naturale elementare şi esențiale. Succesiunea zilelor şi nopților, a

fazelor lunii, a anotimpurilor şi vegetaţiei, toate par a pune în evidenţă esenţialitatea ciclică a universului, şi cu deosebire în societăţile primitive sau pretehnologice, foarte sensibile şi receptive la tot ce înseamnă conexiune între om şi cosmos. Concepţia tradiţională dominantă este, aşadar, aceea a unei istorii ciclice, sau a *mitului eternei reîntoarceri*, pentru a face referire la lucrarea lui Mircea Eliade (*Le Mythe de l'éternel retour*, 1949). Sunt, desigur, cercuri şi cercuri: cercuri perfecte, înlănţuite şi incluse unele într-altele, într-un sistem de ciclicitate absolută, ca la vechii indieni, sau, în alte culturi, cercuri aproximative, definind mai curând o sensibilitate ciclică decât un sistem închegat. La greci, Heraclit, apoi Platon şi Aristotel, iar, dintre istorici, Polibiu şi-au afirmat explicit, concepţia ciclică. Heraclit susţinea distrugerea periodică a lumii prin foc, iar marele an platonician închidea în el un ciclu al universului sfârşit printr-un cataclism, sugestie istoricizată de Polibiu, în sensul prăbuşirii periodice a instituţiilor şi civilizaţiei, şi reluării, prin supravieţuitori, a unei noi istorii. Dar şi linia dreaptă este prezentă în gândirea istorică grecească, cel puţin raportată la un segment limitat. Să precizăm de altfel că istoricii greci sunt în genere mai preocupaţi de contemporaneitate şi de „timpul scurt" (al războaielor şi al unor evoluţii politice) decât de destinul omenirii. Pe de altă parte, ideea unui mers ascendent ia locul la un moment dat concepţiei tradiţionale a declinului consecutiv „vârstei de aur". Contemporanii lui Pericle deveniseră conştienţi de *progresul* înfăptuit de-a lungul câtorva secole. Viitorul rămânea însă în ceaţă, prea puţin (sau deloc) marcat de scenarii ale progresului. Se poate identifica în Antichitate o doză semnificativă de scepticism istoric (corespunzând, în fapt, şi efectivei fragilităţi a civilizaţiilor antice, realei succesiuni de întemeieri şi prăbuşiri), iar acest gen de neîncredere avea să se accentueze în secolele care au urmat fazei clasice a civilizaţiei greceşti. Sensibilitatea ciclică este de netăgăduit şi ea conduce spre pesimism istoric. Totul se înalţă spre a cădea apoi în ruine. Lipseşte în filosofia istorică a Antichităţii un scop mai înalt, care să atragă istoria şi omenirea spre viitor. Poate că tocmai în această neîncredere şi dezorientare, în lipsa unui proiect precis, mai curând decât în blocajele de ordin material, ar trebui căutată cheia dezintegrării civilizaţiei clasice. Antichitatea s-a prăbuşit fiindcă nu a crezut în istorie.

I-a luat locul o nouă sinteză de civilizaţie pentru care istoria avea un ţel precis. Opusă ciclicităţii tradiţionale, concepţia iudaică a istoriei, înscrisă în Biblie, preluată apoi şi extinsă la scară planetară de creştinism, rezumă mersul omenirii la o *linie* simplă, reunind momentul Creaţiei cu sfârşitul lumii şi Judecata de Apoi. O istorie cu un singur început şi un singur deznodământ, jucată o dată pentru totdeauna. O istorie scurtă şi densă care, în consecinţă, valorizează puternic timpul, în contrast cu vagul temporal al Antichităţii. O istorie încărcată cu sens, tinzând spre împlinirea spiritului uman şi implicând, aşadar, un plus de responsabilitate. În faţa dezorientării istorice a Antichităţii, o asemenea istorie nu putea să nu biruie.

Elemente de ciclicitate se întâlnesc totuşi şi în această istorie esenţialmente liniară. *Potopul* este un sfârşit al lumii urmat de un nou început. Isus apare ca un nou Adam, deschizător al unei istorii reînnoite. Iar calendarul liturgic nu face decât să rezume anual, în cicluri repetate, momentele cele mai semnificative ale unei unice istorii. Dar sensul global, încă o dată, este liniar şi ascendent, orientat spre o stare de perfecţiune

transcendentă.

Ideea progresului, atât de caracteristică epocii moderne, nu este până la urmă decât versiunea secularizată a acestei scheme creştine. O istorie care avansează etapă după etapă şi se prelungeşte tot mai departe în viitor. Prelungindu-se, de altfel, simetric, şi în trecut. De la creația biblică, datată la patru sau cinci mii de ani înainte de Cristos, timpul istoric pe care l-am lăsat în urma noastră s-a adâncit la zeci de mii, sute de mii şi poate milioane de ani. Iar în fața noastră viitorul a cunoscut un neîncetat proces de amplificare, pentru a permite, aici, pe Pământ, materializare a tuturor potențialităților umane. În viziunea cea mai optimistă a progresului, cristalizată în secolul al XIX-lea, istoria este o linie dreaptă şi ascendentă tinzând spre în finit. „Sfârşitul istoriei”, sugerat de unii filosofi, încheie procesul doar în sensul eliminării contradicțiilor şi dezechilibrelor, oferind astfel o garanție suplimentară de perenitate.

Cercul şi linia dreaptă se prezintă însă în tot felul de variante şi se combină în fel şi chip, iar optimismul şi pesimismul istoric merg împreună. Totul este o chestiune de dozaj şi de reprezentativitate; altminteri, în orice epocă întâlnim tot ce vrem. Cert este că după un secol XIX mai curând optimist, a urmat un secol XX tentat, nu exclusiv, dar totuşi semnificativ, de soluții pesimiste. Linia dreaptă, chiar ascendentă, se poate întrerupe brusc, şi atunci tot progresul realizat până acum înseamnă că a fost în van; omul a devenit capabil să se autodistrugă, iar un asemenea scenariu de sfârşit al lumii (printr-un război nuclear, de pildă) nu mai prezintă, în versiunea secularizată, un înțeles similar cu sfârşitul religios al lumii; acela era deschizător de speranță, conducea spre perfecțiunea supremă, pe când sfârşitul desacralizat este sfârşit şi atâta tot.

Un fenomen intelectual caracteristic al secolului este şi revenirea în forță a teoriilor ciclice. *Declinul Occidentului*, lucrarea publicată de Oswald Spengler în 1918, îşi propunea să demonstreze că civilizațiile sunt muritoare, întocmai organismelor biologice; filosoful german atrăgea atenția că civilizația occidentală se apropie de limita firească a existenței sale. Apărută (chiar dacă fusese gândită cu mulți ani înainte) în contextul sumbru al sfârşitului primului război mondial, într-o Europă rănită şi dezorientată, cartea a avut darul de a impresiona, deschizând dezbaterea contemporană în jurul decadenței. Arnold Toynbee, în faimosul său *Studiu asupra istoriei*, a preluat şi dezvoltat argumentele lui Spengler într-una dintre cele mai ambițioase lucrări de filosofie a istoriei scrise vreodată. Probabil că nicio altă tentativă similară nu a avut în secolul nostru impactul teoriilor ciclice ale lui Spengler şi Toynbee, constatare de natură a confirma temperarea optimismului istoric şi chiar alunecarea în direcția contrară. Ne aflăm, din nou, în domeniul neverificabil al credințelor. Pornind de la aceleaşi date ale realității, putem argumenta declinul sau chiar iminenta prăbuşire a civilizației occidentale, sau, dimpotrivă, triumful său definitiv (ca şi oricare altă soluție situată între aceste extreme).

Se va spune poate că pe istoricii „serioşi” nu îi frământă asemenea întrebări. Ei studiază *faptele*, istoria aşa cum a fost, şi nu îşi permit să se lanseze în ipoteze neverificabile, aflate mult dincolo de limitele profesiunii lor. Este cert că istoricii profesionişti nu au iubit niciodată prea tare filosofia istoriei. Fustel de Coulanges a caracterizat această nepotrivire în stilul lui sentențios. „Există – considera el – o filozofie

şi există o istorie, dar nu există o filozofie a istoriei.” Afirmaţie întru câtva curioasă. A vrut poate renumitul istoric să spună că nu ar trebui să existe o filosofie a istoriei, dar o dată ce aceasta există, cu sau fără „justificare”, cum să susţii că nu există? Problema nu este până la urmă dacă istoricii cred sau nu în filosofia istoriei, ci dacă este posibil, chiar necrezând în ea, să te aşezi în afara marilor tendinţe filosofice. Până la urmă, chiar segmentul limitat căruia i te consacri trebuie inserat undeva, într-o schemă oarecare, şi această schemă, fie că o recunoşti sau nu, are un sens bine precizat. Interesant istoric ar fi acela care să nu creadă nimic despre istorie!

Atenuare sau conflict?

Timpul care trece este supus unor tentaţii opuse. Inerentele uitări şi simplificări conduc fie spre armonizarea contradicţiilor, fie, dimpotrivă, spre dramatizarea lor. „Atenuarea” pare a fi o caracteristică a memoriei comune. Istoria este în acest caz atrasă spre orizontul „vârstei de aur”. Contururile se estompează, conflictele sunt uitate, durerile se sting. Este nostalgia lumii pe care am pierdut-o, asemănătoare, *mutatis mutandis*, nepăsătoarei vârste a copilăriei. De când tot curge istoria, nu a fost generaţie care să nu-şi fi exprimat neliniştea pricinuită de dereglările *actuale*, de deteriorarea moravurilor şi de confuzia socială. Faţă de efervescentul timp prezent, atât de greu de suportat, trecutul pare un refugiu ideal. Unde sunt bunele timpuri de altădată? „Mais où sont les neiges d’antan?”

Dimpotrivă, istoria „voită”, construită, menită să demonstreze şi să justifice, cu alte cuvinte istoria pur şi simplu, manifestă o înclinare nu mai puţin accentuată spre extrema cealaltă, a unei reconstituiri puternic dramatizate. Istoria, aşa cum a fost inventată la un moment dat, ne apare ca un mecanism conflictual. Poate că şi istoria reală este aşa, dar este cu siguranţă, şi într-o măsură mult sporită, istoria pe care ne-o imaginăm.

Anularea contradicţiilor ne-ar propulsa, aşa cum tocmai am constatat, în afara istoriei, fie spre vârsta de aur a originilor, fie în misticul regat mesianic, fie spre comunismul radios de mâine, fie în societatea postistorică invocată de Fukuyama. Înclinarea spre conflict decurge dintr-o manieră specific umană de a judeca lucrurile. Suntem tentaţi să organizăm lumea în sensul unei stricte polarizări. Definim cu mai multă uşurinţă albul sau negrul decât infinita gamă de nuanţe care separă dar şi unesc aceste culori fundamentale. Binele şi Răul ne sunt concepte familiare, dar oare între ele nu se află nimic? Gândim în termeni de opoziţie şi înfruntare; aşa înţelegem să dăm sens şi coerenţă unor fenomene altminteri nesfârşit de diverse şi de complicate. Suntem atraşi de eveniment, de tot ce înseamnă ruptură, de tot ce iese în afara banalităţii cotidiene.

Din acest punct de vedere, logica istoriei nu se deosebeşte substanţial de sensul informaţiei vehiculate prin mass-media. De altfel, „istorie” vrea să însemne, în accepţia originară a cuvântului, *anchetă*. Aceasta şi-a propus Herodot: o anchetă, un reportaj la scara întregii lumi cunoscute. La fel cum Columb nu a ştiut că descoperise America, nici „părintele istoriei” nu a ştiut că face istorie. El a adunat, asemenea unui reporter,

mergând la faţa locului sau întrebând pe alţii, o sumă de informaţii (cărora nici nu se considera obligat să le dea neapărat crezare). Părintele istoriei poate fi pe drept considerat şi părintele sau strămoşul îndepărtat al jurnalismului modern.

Atât jurnalistul cât şi istoricul „vânează” fapte, cărora le conferă relief şi dramatism. Sunt oare *faptele* atât de importante? Rămâne de discutat, dar cum ar arăta fluxul informaţional fără fapte, fără evenimente ieşite din comun? Cu ce interes am urmări un jurnal televizat din care am afla, invariabil, că „astăzi nu s-a întâmplat nimic deosebit”? Evident, ştirea înseamnă ruptură, înseamnă conflict. Dacă zece oameni pier într-un accident, aceasta este o ştire; dacă zece milioane de oameni trăiesc o zi ca oricare alta, aceasta nu are cum să fie o ştire. Condiţia ştirii trebuie acceptată ca atare. Dacă nu ne place, putem renunţa la ştiri, după cum putem renunţa la istorie, dar pare greu de imaginat un alt gen de raportare la „istoria reală”. Se petrece o deplasare de accent, fiindcă orice s-ar spune, revenind la exemplul nostru, dispariţia brutală a zece oameni prezintă o importanţă *reală* minimă în raport cu banala normalitate a vieţii celor zece milioane. Proporţiile reale ale faptelor sunt amplificate în imaginar, şi uneori puternic amplificate, atunci când evenimentul capătă conotaţii de simbol. Viaţa autentică este cu siguranţă mai liniştită decât aflăm din ştiri, iar istoria autentică mai calmă decât apare în cărţile de istorie. Procedeul priveşte nu numai evenimentele izolate, ci şi mersul însuşi al istoriei, sensul ei global; şi la acest nivel se tinde spre structurarea dramatică şi „dialectică” a explicaţiilor fundamentale, potrivit jocului principiilor opuse.

Prin Herodot, istoria începe cu relatarea unui conflict major: războiul dintre greci şi perşi, simbolizând, în plan mai înalt, confruntarea dintre libertate şi despotism. Tucidide, al doilea „părinte” al istoriei (şi cel care, în mai mare măsură decât Herodot, i-a stabilit regulile), scrie şi el despre un conflict, pe care, în ciuda redusei dimensiuni a scenei greceşti, îl consideră cel mai de seamă din istoria lumii: Războiul Peloponeziac, confruntare puternic polarizată, prin cei doi actori personificând principii opuse: Atena şi Sparta. Nicio altă lucrare nu a exercitat, timp de mai bine de două milenii, o influenţă comparabilă în istoriografie. Marele model al evocării istorice avea să fie, aşadar, reconstituirea unui război. Tucidide ar fi putut aborda nenumărate alte subiecte, nu mai puţin interesante (iar pentru noi, astăzi, chiar mai interesante), de pildă cultura grecească din vremea lui Pericle sau viaţa cotidiană; important era însă Războiul! Al treilea mare istoric al Antichităţii, Polibiu, a meditat la rândul lui asupra războaielor şi victoriilor romane…

Teoretic vorbind, ar fi fost posibil şi un alt gen de istorie, mai „structural” şi mai puţin conflictual. Dacă nu s-a întâmplat aşa, este probabil datorită faptului că suntem „programaţi” să gândim în termeni conflictuali (tipul de discurs din mass-media confirmând din plin seducţia exercitată de acest model şi perenitatea lui).

Sensul creştin şi medieval al istoriei s-a oglindit în schema augustiniană a confruntării celor două cetăţi, divină şi terestră. Diavolul şi Anticristul au devenit simboluri ale dezordinii cosmice, materializată pe pământ prin necredincioşi şi eretici, şi cu deosebire prin lumea islamică, „dublul” opus al lumii creştine (după cum, perfect logic, pentru musulmani, lumea opusă era Europa creştină).

Filosofia luminilor a inversat valorile, denunţând dispreţuitor superstiţia şi intoleranţa

caracteristice Evului Mediu. Axa esențială a evoluției umane a devenit antagonismul dintre Rațiune şi gândirea prelogică (religioasă şi superstițioasă).

Apoi, ideologia națională a situat istoria pe terenul opozițiilor dintre națiuni şi state. Decuparea lumii în entități avându-şi fiecare propriul spirit şi propria misiune istorică, aflate în permanentă confruntare unele cu altele, a multiplicat sensurile şi aşa pronunțat conflictuale ale istoriei. Francezii şi-au rezumat istoria într-o lungă suită de războaie cu englezii şi germanii, şi la fel s-au petrecut lucrurile între slavi şi germani, între popoarele balcanice şi turci, între români şi turci sau români şi unguri şi aşa mai departe. Confruntarea dintre rase a devenit la rându-i un principiu de interpretare istorică (sistematizat de Gobineau în *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-1855, lucrare cu notabilă înrâurire asupra evoluției ulterioare a teoriilor rasiste). Câteva dintre temele favorite ale perspectivei rasiste: rasa albă amenințată de rasele de culoare (obsesia „pericolului galben" spre sfârşitul secolului al XIX-lea…), rasa albă civilizatoare a celorlalte rase, arienii, elită a rasei albe, confruntați cu alte grupuri rasiale… S-au putut astfel justifica sclavia, apoi colonialismul şi, mai târziu, în epoca nazistă, expansionismul german însoțit de „purificare" rasială. Lupta de clasă formulată de Marx (sclavi împotriva stăpânilor de sclavi, şerbi împotriva feudalilor, proletari împotriva burghezilor) decurge din aceeaşi logică a confruntării. Aceste trei principii antagonice: *națiuni contra națiuni*, *rase contra rase* şi *clase contra clase* au marcat în mod semnificativ discursul istoric al ultimelor două secole. Şi nu numai discursul istoric, fiindcă, după cum am putut constata, discursul despre trecut este în fond un discurs al prezentului, un discurs despre prezent şi pentru prezent. Abuzul de logică conflictuală a generat lunga suită de tragedii contemporane: războaie, revoluții sângeroase, genocid…

Alte opoziții s-au precizat, în discursul istoric ca şi în cel politic, pe parcursul secolului al XX-lea. Ajunge să menționăm confruntarea democrație–totalitarism, capitalism–comunism, Occident–Lumea a Treia, sau Nord – Sud…

Lupta contrariilor. Este principiul care fecundează marile filosofii ale istoriei, axate în genere pe raportul conflictual dintre Bine şi Rău; spirit şi materie, libertate şi despotism etc. Din acest punct de vedere, chiar cele mai sofisticate construcții teoretice nu fac decât să dezvolte arhetipul. *De civitate Dei*, opera Sfântului Augustin, care şi-a pus pecetea asupra întregii filosofii medievale a istoriei, se înfățişează ca traducere teologică a conflictului arhetipal dintre principii opuse. La fel, dialectica contrariilor a lui Hegel şi, pe urmele lui, fireşte, lupta de clasă înțeleasă ca motor al istoriei în cazul lui Marx. Oricâte secole i-ar despărți şi oricât de diferită (deşi nu chiar cu totul diferită) ar fi miza istoriei la unul şi la celălalt, Augustin şi Marx gândesc în acelaşi sistem: o istorie minată de contradicții, a căror rezolvare va însemna ieşirea din istorie.

Departe de noi ideea că istoria reală ar fi lipsită de tensiunea confruntărilor. Fără confruntare, opoziție şi luptă nu ar exista viață. Doar moartea este „egală". Ceea ce remarcăm este însă tentația izolării, amplificării şi simplificării datelor conflictuale ale istoriei. Istoria înseamnă conflict, dar nu înseamnă numai conflict, înseamnă şi apropiere, interferențe, înseamnă şi multă viață „obişnuită". Oamenii se ceartă şi uneori se ucid între ei, dar în genere nici nu se ceartă, nici nu se ucid: trăiesc, şi atâta tot. Istoria pe care ne-o reprezentăm este mai spectaculoasă şi mai dramatică decât viața

istorică reală.

Românii au purtat nenumărate lupte cu turcii; o istorie eroică pe care o ştie orice elev de şcoală. Dar tot românii s-au aflat integraţi, vreme de multe secole, în spaţiul otoman, un timp sensibil mai lung, mai dens şi mai încărcat de consecinţe decât timpul punctual al conflictelor. Istoria raporturilor româno-otomane este mult mai puţin dramatică decât pare în urma unei reconstituiri istorice care privilegiază confruntările militare şi estompează multiplele contacte paşnice. Conflictele româna-maghiare sunt de asemenea bine cunoscute şi intens mediatizate, dar şi ele pun în umbră o realitate istorică mai semnificativă, aceea a participării unei părţi a spaţiului românesc, timp de aproape un mileniu, la istoria Europei Centrale, laolaltă cu maghiarii şi cu germanii mai curând decât împotriva lor. Civilizaţia românească de astăzi este în bună măsură rezultatul acestor interferenţe – sud-est europene, pe de o parte, central-europene pe de alta – şi în prea mică măsură, sau deloc, rezultatul unor conflicte sângeroase.

Istoria structurală – cu accentul pus pe economie, demografie, problematică socială, viaţă cotidiană, mentalităţi – îşi propune tocmai ieşirea din zona conflictuală, prea pronunţat conflictuală, a istoriei. Rămâne de văzut cu ce succes se poate împotrivi fondului arhetipal de gândire. Adesea, tratarea structurală nu face decât să deplaseze conflictul, să-l înalţe, dinspre evenimente spre structuri şi, chiar mai sus, spre înţelegerea globală a istoriei. Marx este marele pionier al istoriei structurale, prin accentul pus pe factorii socio-economici şi prin aşezarea evenimentelor şi personalităţilor în subordinea acestora; dar tot Marx a exacerbat, folosindu-se tocmai de structuri, sensul conflictual al istoriei. În *La religion de Rabelais* (1942), Lucien Febvre oferă o remarcabilă analiză structurală a mentalităţilor secolului al XVI-lea, pe care le asociază, contrar opiniei curente, mentalităţii primitive; din nou opoziţia este puternic conturată, de data aceasta între spiritualitatea tradiţională şi spiritualitatea modernă, etanş despărţite, fără nicio punte între ele. La fel de legitim ar fi să căutăm nu numai ce îi separă, dar şi ce îi reuneşte pe muncitori şi pe capitalişti, şi nu numai ce deosebeşte, dar şi ce apropie mentalitatea oamenilor peste frontiere de timp şi de civilizaţie. Se pare însă că este greu de evitat regula potrivit căreia trăsăturile deosebitoare sunt mai vizibile decât fondul comun.

Şi apoi, rămâne de văzut în ce măsură o abordare structurală, dedramatizată şi lipsită de veleităţi teleologice va reuşi să ocupe amplul teren al istoriei, sau cel puţin zona elevată a acestuia. Spiritul comun continuă să pretindă dramatismul şi semnificaţiile neechivoce de care se pare că avem atâta nevoie. Indiferent de căutările specialiştilor, discursul „normal” asupra istoriei are toate perspectivele de a rămâne puternic tensionat.

Grila imaginarului, care se interpune între istoria adevărată şi reprezentările ei multiple, determină, aşadar, inevitabile adaptări. Dacă nu am pretinde istoriei inteligibilitate desăvârşită şi finalitate, dacă am considera că lumea nu este neapărat coerentă, dacă nu am gândi în termeni de „noi” şi „ceilalţi”, dacă nu ne-am simţi atât de implicaţi în trecut şi nici în viitor; ci numai în prezent, dacă n-am fi tentaţi, pe de o parte, să absolutizăm contradicţiile, iar pe de altă parte să ne refugiem în soluţii anti-istorice eliberate de contradicţii, atunci cu siguranţă am gândi istoria altfel de cum o gândim. Dar

gândind altfel, am fi altfel, şi altfel ar fi atunci nu numai reprezentarea istoriei, ci şi istoria efectivă.

Complexul istoriografic

Dar, de fapt, despre ce istorie vorbim? Clişeele mentale pe care am încercat să le identificăm sunt componente generale ale unui vast tablou; ele se combină şi se dozează diferit de la un tip de reconstituire la altul. Istoria este o profesie şi, în acelaşi timp, mai mult şi altceva decât o profesie. Amintirile unei comunităţi, reperele ei în timp, sunt o altfel de istorie, dar nu sunt mai puţin istorie decât *Războiul Peloponeziac* al lui Tucidide sau *Mediterana* lui Braudel. Toată lumea face istorie; a izola profesiunea de istoric de mediul în care se dezvoltă ar însemna să discutăm despre rememorarea trecutului mai mult aşa cum am vrea să fie decât cum este în fapt.

Stratul cel mai profund, dar şi cel mai puţin orânduit, aparţine *memoriei colective*, pe care se clădeşte conştiinţa de sine a oricărei comunităţi, identitatea ei. Biografia unui individ este istoria lui, mai semnificativă pentru el, şi pe drept cuvânt, decât „marea istorie". Pierzând-o, cum se întâmplă în cazurile de amnezie, îşi pierde individualitatea şi locul printre semeni. Orice familie îşi are o istorie, reperele ei, şi numai ale ei, în trecut. Fără această istorie nu ar mai exista. Diversele grupuri şi comunităţi îşi construiesc şi îşi rememorează istoria lor. Câţi indivizi şi câte segmente sociale, tot atâtea istorii: cu alte cuvinte, nenumărate. Faptele reţinute, ierarhia şi sensul lor nu au adesea nimic în comun. Pentru membrii unei comunităţi rurale, de pildă, evenimente precum o inundaţie, un incendiu devastator sau o recoltă proastă, ori cine ştie ce conflicte aprige pentru pământ, sunt cu siguranţă mai semnificative decât prăbuşirea Imperiului Roman! Avem de a face, pe de o parte, cu amintiri „efective" care îi leagă între ei pe membrii unei comunităţi restrânse, unor cercuri primare „organice", de sociabilitate, iar pe de altă parte, cu amintiri „învăţate", tot mai prezente pe măsură ce cercul se lărgeşte. Cu cât construcţia este mai artificială, cu atât şi memoria este în mai mare măsură elaborată, orientată, „învăţată". Ce îi leagă pe membrii unei naţiuni? Ei nu au amintiri comune efective (sau cele pe care să spunem că le au, le-au receptat oricum foarte diferit). După cum naţiunea este „inventată", şi memoria ei este „inventată". Sunt amintiri pe care în fapt nu le avem, dar învăţăm că le avem. Aceasta este până la urmă şi istoria, „marea istorie": o memorie hrănită şi întreţinută artificial.

Întreaga societate funcţionează ca un uriaş şi complex mecanism de memorizare. Nu există în societăţile dezvoltate o singură memorie colectivă. Nu există, nu mai pot exista, nici memorii perfect autonome. Există o densă reţea de rememorări şi actualizări istorice care se între pătrund. Fiecare dintre noi se află la punctul de întâlnire al mai multor istorii. O memorie pură a grupurilor primare nu are cum să mai supravieţuiască. Inevitabil, amintirile oricărui grup sunt înrâurite, completate, deformate, estompate, uneori pur şi simplu şterse, de cultura scrisă, de şcoală, de mass-media, de ideologii. Cine ar putea spune de unde ştie tot ce ştie despre trecut sau de unde şi-a extras o anumită convingere? Îndeosebi comunitatea naţională de tip modern s-a dovedit

puternic unificatoare şi uniformizatoare, erodând fără încetare parcelele distincte de memorie colectivă, pe care însă nu le-a anihilat şi nu va putea nicicând să le anihileze.

O dată ce fiecare cerc de sociabilitate îşi are şi mai cu seamă îşi construieşte istoria specifică, nimic mai firesc de altfel ca organismul politic, de la cetatea antică la statul național, tip de comunitate acoperitoare a tuturor celorlalte în epoca modernă, să facă apel la aceeaşi logică de marcare a identității şi legitimității prin istorie. La nivelul de sus se constituie astfel o istorie mai importantă decât celelalte sau despre care se afirmă că este mai importantă (dacă nu chiar singura importantă), întrucât dă sens, prin trecut, valorilor şi aspirațiilor comune. Crearea de solidarități complexe, de structuri şi de proiecte politice presupune şi crearea de istorie: o istorie atent supravegheată şi cu încărcătură masivă de ideologie.

Între fragmentele de memorie ale solidarităților primare şi memoria construită a comunității întregi, societatea emite istorie fără încetare, pe toate lungimile de undă şi în toate tonalitățile, prin toate componentele sale. Marile instituții, cum sunt Biserica şi Armata, îşi au propriul lor tip de discurs, şi nu numai istoria lor distinctă, ci şi o manieră specifică de captare şi adaptare a istoriei în totalitatea ei. Şcoala, şi mai concret manualele şcolare, tind spre o reconstituire cât mai apropiată de valorile împărtăşite. Sunt singurele cărți pe care, în principiu, măcar o dată în viață, le parcurge cvasitotalitatea membrilor unei societăți moderne. Şi chiar atunci când cele învățate se uită, rămâne esențialul: spiritul în care a fost conceput mesajul istoric. De aceea, nu există texte mai semnificative pentru definirea culturii şi conştiinței istorice în lumea de astăzi. Sub acest raport, cea mai modestă carte şcolară este mai grăitoare decât orice capodoperă istoriografică! Dar şi adevărurile „general admise” cuprinse în manuale stau nu mai puțin sub semnul ideologiilor curente. Un anumit consens – cum a fost, timp de un veac şi jumătate, cel privitor la problematica națională în societatea românească – le poate conferi un aer de familie. Confruntarea violentă a unor ideologii opuse este de natură a diviza şi şcoala; cazul celor „două Franțe”, îndeosebi sub a treia Republică, oferă exemplul elocvent al unei istorii înfățişate elevilor în variante contradictorii, prin dubla serie de manuale aparținând şcolilor laice şi catolice.[1]

Literatura, teatrul şi artele vizuale, mai recent cinematografia şi televiziunea sunt la rându-le puternice emițătoare de istorie, de factură altminteri foarte diversă prin calitate şi mesaj. Literatura necesită o mențiune aparte, fiindcă nimic nu se află mai aproape de textul istoric decât textul literar. Ca şi literatura de ficțiune, istoria este o narațiune: poate adevărată, dar totuşi o narațiune. Imperativele textului aşază istoria de la bun început în altă zonă decât aceea a ştiințelor „dure” care se pot dispensa de povestire şi sunt susceptibile, total sau parțial, de formalizare matematică. Raportul privilegiat dintre istorie şi literatură a urmat o dialectică de apropiere şi distanțare. Epopeea antică este

---

[1] Pentru analiza manualelor şcolare şi, în genere, a deformărilor ideologice pe care le suferă istoria, este exemplară lucrarea lui Christian Amalvi, *Les Héros de l'Histoire de France. Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la troisième République*, Phot'œil, Paris, 1979. Acelaşi autor a tratat, în plan mai general, diversele „adaptări” de ordin ideologic şi politic ale istoriei Franței: *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, Paris, 1988.

istorie, anterioară înregistrării analistice a faptelor şi apoi coexistând cu aceasta. Anticii îl considerau pe Homer istoric. Modelul istoriografiei romantice l-au constituit romanele istorice ale lui Walter Scott. Chiar Ranke, inițiatorul istoriei „ştiințifice" şi „obiective", îşi recunoştea datoria față de celebrul prozator scoțian: elocventă ilustrare a amalgamului de ştiință şi literatură care se cheamă istorie. În aceeaşi epocă, Michelet şi Carlyle îşi dădeau frâu liber imaginației, iar Macaulay exprima gândul secret al multor confrați, mărturisindu-şi intenția „de a înlocui pentru câteva zile, prin istoria sa, ultimul roman la modă de pe masa tinerelor doamne". Apoi, şi oarecum brusc, în a doua parte a secolului trecut, într-o epocă a ştiinței triumfătoare şi în contextul mental al unui scientism de factură cvasi-religioasă, istoricii au început să se ruşineze de prea multă literatură pe care o făcuseră. Şi-au pus în gând să devină cu adevărat oameni de ştiință, aidoma celorlalți, reconstituind trecutul în deplinul lui adevăr şi, eventual, supunându-l unui sistem de legi. Astăzi, mişcarea de balans a interpretărilor pare a îndepărta din nou istoria de zona ştiinței pure, şi exegeți de seamă ai fenomenului istoriografic nu se mai sfiesc, atunci când este cazul, să aşeze laolaltă, sau în proxima vecinătate, istoria „adevărată", cu partea-i inevitabilă de narațiune şi de ficțiune, şi narațiunea fictivă proprie romanului istoric (ea însăşi în căutarea unui adevăr, poate nu mai puțin esențial ca al istoriei reale).[2]

Până să decidă însă specialiştii, a decis publicul. Cultura istorică elementară se alimentează în mai mare măsură din istoria făcută de „ceilalți" (scriitori, artişti, cineaşti…) decât din istoria profesioniştilor.

La începutul anilor '80, „noua istorie". Franceză se afla la zenit. Se impusese, în sfârşit, o nouă paradigmă istorio grafică (între timp entuziasmul s-a mai calmat). Citadela universitară era deja cucerită, mass-media se deschideau spre contribuțiile „noilor istorici", iar unele din cărțile lor rivalizau cu marile succese literare (*Montaillou*, de pildă, lucrarea lui Emmanuel Le Roy Ladurie, apărută în 1975, a fost un best-seller, vânzându-se până în 1978 nu mai puțin de 130.000 de exemplare). În acest context, extrem de favorabil istoricilor profesionişti, un sondaj publicat de revista *L'Express* (în numărul din 19-25 august 1983) ne pune în fața unui rezultat interesant la întrebarea „Există unul sau mai mulți istorici, morți sau în viață, care vă plac sau care v-au făcut să iubiți istoria?" Pe primul loc, la răspunsuri, figurează Alain Decaux cu 251 de opțiuni, urmat de André Castelot cu 73, ambii vulgarizatori ai istoriei, într-o manieră pronunțat narativă, literaturizată şi înclinată spre spectaculos (biografii romanțate, dosare secrete şi aşa mai departe), exact la antipodul concepției şi metodologiei „noilor istorici". Urmează, cu 40 de sufragii, Victor Hugo, apoi generalul de Gaulle cu 38, Michelet cu 36 şi chiar Balzac cu 10, sau Alexandre Dumas cu 9. Nu lipseşte nici „noua istorie": 4 opțiuni pentru Le Roy Ladurie şi 3 pentru Georges Duby. O lecție de modestie, primită în momentul unui triumf!

---

[2] Un moment semnificativ în reinterpretarea istoriei în funcție de factura ei narativă, cu apropierile inerente de textul literar, l-a constituit apariția cărții istoricului american Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth – Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1973. Vezi, în acelaşi sens, şi articolul citat al lui Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative".

Poate că publicul nici nu greşeşte prea tare. Romanul istoric merge până la capăt acolo unde istoria, în sensul ei strict, este nevoită să se oprească la jumătate de drum. Istoricul are prea multe scrupule, nu exagerat de multe, fiindcă atunci nici nu ar mai scrie, suficiente totuşi pentru a se afla într-o poziție de inferioritate față de romancier.

Fiindcă, în fond, ce îşi propune istoria? Reconstituirea vieții trecutului şi încărcarea ei cu sens. Ambele țeluri sunt mai bine servite de ficțiunea literară. Romanul istoric a fost inventat în prima parte a secolului al XIX-lea, avându-şi originea în setea de autenticitate istorică a epocii romantice (perioadă de ruptură în care trecutul oferea reacționarilor nostalgici un refugiu, iar progresiştilor, în egală măsură, un argument pentru propriile lor proiecte). Este aceeaşi înclinare care a generat programul lui Ranke de reconstituire a istoriei „aşa cum a fost ea cu adevărat”, ca şi formula istorico-literară, intens evocatoare, a unor Carlyle sau Michelet. Dar o dată pusă problema „reînvierii” trecutului, viața autentică înfățişată în literatura de inspirație istorică avea toate şansele să devină mai convingătoare decât simpla reconstituire practicată de profesionişti, care, oricât de detaliată şi de fidelă, rămâne neînsuflețită.

Romanul suplineşte, aşadar, imposibilitatea istoriei de evocare totală. I s-ar putea „reproşa” doza considerabilă şi acceptată de ficțiune, dar şi acest aspect rămâne de discutat. Nu este deloc sigur că atmosfera istorică recreată de scriitori sau psihologia personajelor ar fi neapărat mai puțin „adevărate” decât atmosfera sau psihologia (atât cât există sau dacă există) din operele de erudiție, şi până la urmă numai aceste esențe contează! Să fie oare *Mizerabilii* sau *Război şi pace* mai departe de problemele de fond ale societății franceze sau ruse din primele decenii ale secolului al XIX-lea decât cine ştie ce monografii de specialitate? Dar chiar personajele şi situațiile fictive pot deveni mai „adevărate” decât atâtea personaje şi situații reale; în mintea şi în viața noastră capătă relief nu atât ceea ce a fost, cât ceea ce ducem, acum, cu noi. Eroii legendari de roman sunt mai cunoscuți şi mai semnificativi astăzi decât un lung şir de miniştri şi generali ai vremurilor trecute, adevărați la vremea lor, dar care acum nu mai sunt adevărați, pentru simplul motiv că pentru noi ei nu mai există. Istoricii, ei înşişi făuritori de ficțiune, nu au motive să disprețuiască ficțiunea, fiindcă ceea ce căutăm în trecut, într-un trecut mai mult sau mai puțin real, mai mult sau mai puțin imaginar, nu este atât adevărul în sine, cât propriul nostru adevăr, plăsmuitor de repere şi de modele.

Criteriul adevărului, nu al unui adevăr formal, ci *esențial*, nu pledează, aşadar, cum s-ar fi putut crede, neapărat în favoarea istoricului. Adevărurile pe care le pune el în evidență sunt adesea punctuale şi superficiale. La drept vorbind, câți istorici au spus ceva esențial, nu despre un fapt anume sau despre o problemă anume, ci încercând să răspundă la întrebările majore ale umanității? câți istorici au spus ceva cu adevărat esențial despre istorie?

Aceste limitări, de altfel inerente, explică tentația unor incursiuni mai libere şi mai îndrăznețe, a unor reconstituiri care par a avea în acelaşi timp *mai multă viață* şi *mai mult sens*. Iar dacă astăzi romanul istoric nu mai străluceşte ca în veacul trecut, cinematografia îi suplineşte cu prisosință funcția, şi încă şi mai mult televiziunea, cu multiplele-i posibilități, răspunzându-se astfel, cel puțin în aceeaşi măsură, nevoii de autenticitate a evocării. Grație ficțiunii romaneşti sau cinematografice, călătoria în trecut

devine posibilă.

Unde se plasează istoricul în această învălmăşeală de „istorii”? Locul lui ne apare în egală măsură excepţional şi modest. El este o piesă a sistemului. Misiunea lui – comandată sau nu, puţin importă, el oricum şi-o îndeplineşte – este de a da sens, prin istorie, coeziunilor actuale. Contribuind în mod substanţial la legitimarea organismului socio-politic şi proiectelor acestuia, el evoluează la nivelul de sus al comunităţii, acolo unde îşi dau întâlnire elitele, cultura savantă, ideologiile dominante şi factorii de putere. Punând ordine în trecut, istoricul contribuie la Ordinea prezentă.

Puternic, într-un anume sens, prin capacitatea de control asupra trecutului şi, indirect, prin trecut, asupra prezentului, istoricul este totodată lipsit de putere, prin faptul că răspunde în fond unei comenzi sociale. Asupra lui presiunea este enormă, presiunea unui organism în totalitate producător şi consumator de istorie. Pe de o parte, el este mai liber decât fizicianul sau biologul, în măsura în care jocul social lasă o marjă de libertate pe care legile naturii nu o permit sau o îngrădesc în mai mare măsură. De aceea şi istoria este mai diversă, chiar în cele mai închise societăţi, decât fizica sau biologia. Pe de altă parte însă, fizicianul sau biologul beneficiază, în demersul lor, de un grad mai mare de autonomie în raport cu ceea ce se întâmplă în jur (relativă autonomie, nu independenţă, fiindcă ştiinţă ruptă de societate şi ideologie nu există). Istoriei îi lipseşte coeziunea internă a acestor ştiinţe. Istoria este larg deschisă spre mediul social ambiant, larg deschisă spre *altceva* decât propriul său obiect. Ea nu numai că este înrâurită de societate (constatare valabilă pentru orice demers ştiinţific), ci este pur şi simplu creată şi întreţinută de aceasta.

Libertatea de mişcare a istoricului se află în raport direct proporţional cu gradul de deschidere socială şi libertate intelectuală. Este considerabilă, în principiu, în societăţile democratice, dar, oricum, şi aici, limitată, orientată şi străjuită de tabuuri. Educat într-un anume spirit, istoricul nici nu se gândeşte în genere să depăşească bornele acceptate. Dacă totuşi o face, riscă să fie marginalizat sau, încă mai simplu şi mai eficient, neluat în seamă. Oricine poate ţine până la urmă orice discurs despre istorie. Problema este să fie şi auzit. Cărţile îşi au destinul lor. Iar acest destin depinde mai mult de mediul social şi cultural decât de autor. Un manuscris poate rămâne într-un sertar, poate fi tipărit într-un tiraj confidenţial sau poate deveni (şi de regulă este ajutat să devină) un best-seller. O idee poate pieri înainte de a prinde contur sau poate asalta o lume întreagă prin canalele mass-media. Se exprimă multe în lumea de astăzi, dar nu orice mesaj are aceeaşi putere de circulaţie şi de pătrundere. Libertatea de expresie – infinit preferabilă, evident, cenzurii şi prigoanei intelectuale! – ne împiedică să observăm cu suficientă claritate procesul crescând de unificare culturală. Niciun regim absolutist nu a dispus, nici pe departe, de canalele de influenţare a opiniei publice de care dispun regimurile democratice – sau tehnocratice? – de astăzi. Suntem prinşi într-o reţea tot mai densă şi mai acaparatoare de informaţie standardizată. Ceea ce înseamnă că suntem mai puţin liberi decât ne imaginăm, iar liniştea pe care ne-o dă conştiinţa cam facilă a libertăţii riscă să contribuie la erodarea ei. Aceste sumare consideraţii despre partea de iluzie a libertăţilor moderne exprimă ce avem de spus inclusiv cu privire la istorie şi la condiţia istoricului.

Istoria este de asemenea natură încât nici democrația, nici totalitarismul nu o pot afecta până la capăt. O ideologie unică şi impusă nu se traduce decât teoretic într-o formulă unică şi închisă de istorie. Pentru simplul motiv că nu există o istorie bine definită care să corespundă, obiectiv, unui anumit proiect actual. De fapt, nimic din istorie nu corespunde proiectelor actuale. Aşa încât, aceeaşi ideologie poate apela, cu egală „îndreptățire", la strategii istorice diverse. Comunismul sovietic se putea la fel de bine construi sau putea la fel de bine eşua cu Petru cel Mare, fără Petru cel Mare sau împotriva lui Petru cel Mare. Iacobinii invocau, în vremea Revoluției franceze, Sparta şi Roma republicană, dar ar fi putut foarte bine să nu le invoce şi să-şi descopere alte modele, fiindcă oricum toate erau fictive. Artificialitatea punții dintre prezent şi trecut lasă un spațiu de „libertate", fireşte foarte limitat, dar totuşi efectiv, chiar în contextul celor mai opresive ideologii. Şi invers, libertatea intelectuală fără limite sau cu limite extrem de flexibile, caracteristică pluralismului democratic, se loveşte de zidul acelui fond comun de valori, acelui minim şi stem de repere ideologice fără de care nicio construcție socială sau politică nu ar fi viabilă.

Istoricul este mult mai liber în societățile deschise decât în cele închise, axioma se înțelege de la sine. Dar este totuşi mai puțin liber decât ne-am închipui în cele dintâi, şi o idee mai liber decât am putea crede în celelalte.

Inevitabila ideologie

Istorie fără ideologie nu se poate. Mesajul istoricului poate fi explicit sau implicit, istoricul însuşi poate fi conştient, – mai puțin conştient sau deloc conştient (în cel din urmă caz mințindu-se singur) de implicațiile ideologice ale demersului său. Toate acestea nu schimbă nimic, fiind atitudini de ordin formal şi subiectiv. În mod obiectiv şi esențial, istoria este încărcată cu ideologie. Iar prin ideologie, înțelegem ideologie în sensul deplin al conceptului: nu un amalgam oarecare de opinii despre lume, viață şi societate, ci un sistem bine definit de idei, inserat într-un cadru social şi politic nu mai puțin bine definit.

Paradoxal, dar până la urmă lesne de înțeles, cu cât istoria se înalță mai sus, cu cât se vrea mai aproape de esențe şi mai departe de frământările trecătoare ale zilei de astăzi, cu atât doza de ideologie sporeşte şi devine mai transparentă. Marile filosofii ale istoriei sunt strict dependente de actualitate. Orice discurs despre țelurile ultime este un discurs deghizat despre ziua de astăzi. Vom afla sau nu până la urmă încotro merge lumea şi cum se va împlini destinul ei; vom afla însă cu siguranță, parcurgând o asemenea construcție teoretică globală, cum se prezintă convingerile politice ale istoricului sau filosofului, chestiune mai puțin interesantă în sine decât destinul lumii, dar foarte interesantă totuşi pentru ceea ce înseamnă, din colo de aparențe, discursul istoric.

Să ne oprim asupra unui text clasic: *Prelegerile de filozofie a istoriei* ale lui Hegel (datate 1822-1831). „Istoria universală – afirmă marele filozof – nu este altceva decât dezvoltarea conceptului de libertate". Iată un principiu de incontestabilă semnificație,

susceptibil de a da sens devenirii umane în totalitatea sa. Dar este nu mai puțin un principiu care, de la bun început, ne conduce spre epoca lui Hegel. Nu numai Hegel, ci foarte mulți dintre contemporanii săi văd în istorie un drum care *trebuie* să conducă spre libertate. Obsesia lor se cheamă *Revoluția franceză*, cu tot ce a urmat, în continuarea ei, în opoziție cu ea, sau în diverse tentative de sinteză între societatea organică prerevoluționară şi ideile moderne de progres, libertate şi democrație. O filosofie a istoriei a cărei cheie unică este libertatea nu se putea concepe nici la 1700 şi nu se mai poate concepe nici astăzi spre anul 2000. Absolutizarea libertății, „divinizarea” ei poartă marca momentului 1800.

Discuția nu se opreşte însă aici. Libertate a este un cuvânt magic, şi totuşi, ce vrea să însemne? Fireşte, nu dezvoltarea teoretică a acestei chestiuni ne preocupă acum. Ajunge să constatăm că *libertatea* (ca şi *istoria*, ca şi atâtea alte cuvinte) înseamnă multe, acoperite toate de acelaşi cuvânt. Ne interesează doar ce înseamnă libertatea pentru Hegel. Problemă interesantă, sub mai multe raporturi, mai întâi pentru a-l aşeza pe filosof în epocă, apoi pentru a defini sensurile reale ale filosofiei istoriei şi, în sfârşit, pentru a sesiza încă o dată plurivalența şi echivocul unor cuvinte şi concepte care par simple fiindcă mai mult le vehiculăm decât le gândim. Pentru Hegel libertatea este ceva ce seamănă destul de bine cu opusul libertății. Ea implică mai multe constrângeri decât drepturi. Este o libertate organizată, instituționalizată şi supravegheată, contrariul libertății negative, anarhice, atomizatoare, stârnite de valul revoluționar. „Libertatea” lui Hegel a putut fi considerată (de Karl Popper, de pildă) o punte spre totalitarism. Ar fi însă nedrept să-l judecăm pe Hegel exclusiv din propria noastră perspectivă şi ignorând propria-i judecată. Hegel credea cu adevărat în libertate, credea în felul lui şi în democrație (în egalitatea şanselor), credea însă (poate prea mult) şi în Rațiune, credea de asemenea într-un necesar echilibru social, şi toate acestea îl conduceau spre o sinteză socio-politică în care libertatea era „autoîngrădită” de conştiința propriilor ei limite. Era libertatea asumată de indivizi responsabili, de instituții responsabile, de un stat responsabil. Transpusă în plan politic, această construcție filosofică îşi afla modelul nu în Franța, unde excesul de libertate condusese în cele din urmă la eşecul însuşi al principiului, nici în Anglia, ci în spațiul german şi în Prusia cu deosebire. Conservatoarea şi autoritara Prusie devenea model, poate nu chiar desăvârşit, dar aproape desăvârşit, al unei lumi unificate în spiritul unei libertăți responsabile. Aparent, lumea de mâine avea să fie o Prusie perfecționată! Nu comentăm opțiunea politică a lui Hegel care îşi avea argumentele şi justificările ei. Nici nu considerăm că principiile iacobine ale Revoluției franceze, sau oricare dintre modelele succesive oferite de o Franță dezechilibrată politic şi instabilă, ar fi fost neapărat mai bune. Constatăm doar că scopurile finale ale istoriei corespund la Hegel cu convingerile (sau cel puțin cu afirmațiile) lui politice. Şi nu îl criticăm pentru o asemenea curioasă îmbinare; aşa este firesc să fie, nu are cum să fie altminteri.

Cam în aceeaşi vreme, francezii Guizot şi Thierry, „mai istorici” decât Hegel, dar înclinați la rându-le spre idei generale şi spre scheme cvasi-filozofice, mizau şi ei, în felul lor, pe mersul triumfător al ideii de libertate. Procesul început încă în Evul Mediu de „starea a treia”, de burghezie, îşi găsea împlinirea, încheierea, în Franța „monarhiei din

iulie". O istorie liberală, în cel mai strict sens politic al termenului (Guizot a fost de altfel unul dintre personajele politice centrale ale perioadei 1830-1848, în egală măsură istoric al liberalismului şi practician al său). Întreaga istorie se petrecuse pentru a zămisli liberalismul modern!

În ce-l priveşte pe Auguste Comte, alt creator influent de sistem filosofic, ziua de mâine spre care privea el trebuia să concilieze *ordinea* (caracteristică societăților organice ale Evului Mediu) şi *progresul* (caracteristic epocii moderne). Comte mizează pe ştiință şi industrie, susține proprietatea privată, dar îşi propune să-i umanizeze pe capitalişti, priveşte cu înțelegere condescendentă pe proletari şi pe femei, vrea într-un cuvânt o societate profund solidară, ceea ce înseamnă, până la urmă, şi autoritar dirijată. Nu este de mirare că filosoful a aprobat lovitura de stat din 2 decembrie 1851 a lui Ludovic Napoleon, viitorul Napoleon al III-lea. Este, în fapt, o versiune mai conservatoare a saint-simonismului, de care Comte fusese apropiat în tinerețe, proiecție a unui secol al XIX-lea idealizat, perfecționat şi împăcat cu sine: capitalist şi social, progresist şi autoritar, ştiințific şi religios. Aşa se va prezenta faza de desăvârşire a umanității: destul de asemănătoare în fond cu proiectul global al celui de-al doilea Imperiu francez!

Hegel şi Comte sunt oameni ai prezentului. Marx, aparent, dimpotrivă. Nu numai că nu-i place prezentul, dar îşi propune să-l anihileze. Însă şi teoria lui izvorăşte tot din prezent, pentru că alt punct de plecare, pentru indiferent ce teorie, nu poate să existe. Dependență ascunsă în bună măsură de ambițiile şi aparatul ştiințific ale unui sistem mai complex, mai elaborat, mai seducător decât oricare altul. Teoria istorică a lui Marx nu lasă nimic fără răspuns: evoluții de ansamblu, structuri, fapte şi personalități, toate se îmbină într-o maşinărie perfect funcțională, oferind în egală măsură o interpretare exhaustivă a istoriei şi o metodologie de ieşire din istorie, spre un viitor de esență superioară. Este, cu siguranță, alături de edificiul teologic al Sfântului Augustin, poate mai sumar, dar nu mai puțin desăvârşit şi eficient, una dintre cele două teorii de nedepăşit ale istoriei şi devenirii umane. Tentativele de a-l combate pe Marx prin filosofii concurente ale istoriei nu au avut sorți de izbândă: față de impresionantul mecanism marxist, diversele scheme elaborate s-au dovedit prea puțin convingătoare. Despărțirea de marxism se face simplu, elegant şi rezonabil nu prin recursul la o filosofie a istoriei mai bună, ci prin înțelegerea faptului că filosofiile istoriei, bune sau rele, sunt construcții imaginare şi nimic mai mult. Ar fi ironic să confundăm scopurile ultime ale Istoriei (admițând că acestea ar exista) cu „scopurile ultime" ale istoricilor sau filosofilor!

Iar teoria lui Marx, atât de savant elaborată, este o teorie de secol XIX, fiindcă altceva nici nu putea să fie. Şi o teorie de secol XIX cu un punct de plecare, spațial şi social, cât se poate de bine definit. Marx prelucrează consecințele primei faze a revoluției industriale; cu acestea îşi alimentează sistemul. Cadrul meditației sale este Occidentul, şi în mod deosebit Anglia, țara unde se declanşase revoluția industrială şi unde aceasta mersese mai departe ca oriunde. Ceea ce remarcă fondatorul teoriei comuniste este puternica polarizare socială: o mână de proprietari bogați, tot mai bogați, şi o mare armată, tot mai mare, de proletari asupriți şi mizeri, din ce în ce mai asupriți şi mai mizeri. Tablou adevărat, în multe din datele lui, dar nu mai puțin simplificat de Marx

în spiritul unei tipologii ideale. Nu a existat niciodată un organism social care să se rezume la confruntarea a două clase. Orice țesătură socială este cu mult mai diversă şi mai fină. Dar dacă a existat vreodată ceva care să semene, care să se apropie cât de cât de un asemenea sistem bipolar, aceasta a fost în mod cert societatea engleză spre anul 1850. Societatea reală, drastic simplificată, a devenit la Marx model ideal, iar acest model a fost proiectat spre trecut, ca şi spre viitor, şi pus să lucreze în sensul istoric, dar mai ales politic, al teoriei marxiste. Lupta de clasă (aşa cum se prezenta ea, dar încă mai mult, aşa cum ar fi trebuit să se prezinte, între capitalişti şi proletari) a devenit motor al istoriei, începând cu conflictul dintre sclavii şi stăpânii de sclavi ai Antichității. În acest din urmă caz istoria a suferit nu numai o simplificare, ci de-a dreptul o deformare, chiar o falsificare: în Antichitate există sclavi, dar nu există societăți sclavagiste, adică societăți în care esențialul muncii productive să fie realizat de sclavi, aşa cum era realizat în Anglia secolului al XIX-lea de proletari; sunt, dimpotrivă, societăți care juxtapun categorii sociale foarte diverse. Cât despre luptele sclavilor împotriva stăpânilor lor, exceptând faimoasa răscoală a lui Spartacus şi alte câteva mişcări de mai mică amploare, ele strălucesc mai curând prin absență!

Reelaborată spre origini potrivit modelului britanic de secol XIX, istoria urma să se supună consecințelor aceluiaşi model şi în viitor. Cu un rezultat însă radical diferit, față de succesiunea etapelor precedente, şi nu fiindcă aşa ar fi cerut Istoria (ştim astăzi, după un veac şi jumătate, că Istoria nu a cerut aşa ceva), ci fiindcă aşa pretindeau convingerile politice ale lui Marx. Polarizarea socială trebuia să se accentueze. Bogații aveau să devină şi mai bogați, iar săracii şi mai săraci (una dintre legile sociale descoperite de Marx privea „pauperizarea absolută a proletariatului", iar legile sunt legi, nu pot fi ocolite). Până la urmă, întreaga societate ar fi devenit un uriaş atelier. Înalta concentrare de tehnologie şi socializarea masivă a procesului de producție prefigurau comunismul. Fără exploatatori, „atelierul social" era deja „comunist". O singură mişcare mai trebuia făcută, simplă şi inevitabilă: expulzarea din sistem a capitaliştilor. Revoluția proletară conducea direct la societatea comunistă, la o epocă postistorică eliberată de exploatare şi de antagonisme.

Faptul că o asemenea filosofie a istoriei (pe care, desigur, am schematizat-o, fără a păcătui însă împotriva spiritului ei) s-a bucurat de un prestigiu superior oricărei alte teorii similare şi a putut fi considerată, atâta vreme şi de atâta lume, ca esențialmente ştiințifică, mai mult chiar, a fost transpusă – evident, cu toate deformările de rigoare – într-un sistem efectiv de organizare politică, socială şi economică, oferă un extraordinar exemplu de proiectare în absolut a unor interese şi strategii bine determinate. Atunci când Istoria îți dă dreptate, cine te mai poate contrazice? Bine folosită, filosofia istoriei poate deveni arma perfectă a manipulării.

Teoriile generale ale istoriei nu pun, aşadar, mari probleme de decriptare ideologică. Ele sunt suficient de transparente (ceea ce nu înseamnă că nu se cade uşor în plasa lor). Ceva mai complicată devine decriptarea în cazul istoricilor profesionişti, care, prin natura formației şi a demersului lor, sunt înclinați spre reconstituiri punctuale, adesea cu ignorarea programatică a procesului de ansamblu. Problema lor nu este de unde vine şi încotro se îndreaptă istoria, ci izolarea şi lămurirea diverselor segmente ale trecutului.

De cele mai multe ori ei nu-şi exprimă în clar opţiunile ideologice. Iar mulţi dintre ei nu numai că nu şi le exprimă, dar îşi închipuie că nici nu au asemenea opţiuni. Sau, dacă acceptă că le au, sunt convinşi că ele nu ar influenţa întru nimic raporturile lor cu istoria.

Ne aflăm în plină iluzie; a nu profesa nicio ideologie este o atitudine care conduce automat la cea mai tiranică dintre ideologii: aceea a ideilor primite, a ideilor domiante acceptate fără critică şi fără rezerve. Istoricii care nu-şi dau seama de implicaţiile ideologice ale incursiunilor lor în trecut sunt până la urmă, fără să vrea şi fără să ştie, cei mai dependenţi de ideologie: o ideologie pe care nu o remarcă, fiindcă se scaldă în ea, considerând-o cu totul firească, incapabili astfel de a-şi imagina soluţii alternative.

Pentru a ilustra insidioasa prezenţă a ideologiei, ne vom referi la două modele, până astăzi nedepăşite, de „istorie ştiinţifică", sau mai bine spus de „ambiţie ştiinţifică" în investigarea istoriei.

Primul model ni-l înfăţişează istoriografia sfârşitului de secol XIX, denumită îndeobşte, nu prea adecvat, „pozitivistă" (ceea ce poate crea o confuzie cu pozitivismul lui Comte, de care nimic nu o leagă). Este o istorie interesată exclusiv de stabilirea „pozitivă" a faptelor, prin cercetarea metodică a documentelor, de unde şi apelativul de „şcoală critică". Promotorii ei sunt istorici profesionişti, categorie tot mai bine reprezentată în urma înmulţirii catedrelor de istorie în universităţile occidentale. Aceşti universitari cred cu adevărat că fac ştiinţă şi cred îndeosebi că ceea ce fac ei nu are nicio legătură cu politica zilei. Merg până la a exclude istoria contemporană din istorie, argument suprem al neimplicării politice. Aparent, ce garanţie mai sigură de obiectivitate decât ignorarea deliberată a prezentului şi trecutului apropiat! Şi astfel, siguri pe ştiinţa lor şi pe detaşarea de actualitate, istoricii ajung să facă politică fără să ştie. Fără să ştie, este un fel de a spune; ei ştiau în fond ce fac, dar îşi închipuiau că o altă istorie „ştiinţifică" oricum nu poate exista, şi existând una singură, era inevitabil obiectivă, orice racordare la valorile prezentului fiind pur întâmplătoare. Ca universitari, erau funcţionari ai statului; ştiau că sunt, dar o altă condiţie nu-şi imaginau. Fireşte, nimeni nu le dădea ordine; erau ei înşişi membri ai elitei, piese importante ale sistemului. Trăiau într-o atmosferă burgheză şi elitistă şi nu este de mirare că au procedat la reconstituiri istorice pe măsură. Formula lor privilegia politicul, evenimentele şi personalităţile. Era, nu exclusiv, dar în bună măsură, o istorie a statului şi a instituţiilor statului, o istorie care conducea spre structurile secolului al XIX-lea. O istorie văzută de la vârf, în genere în spirit liberal, nu însă şi democratic, respectuoasă faţă de autoritate. O istorie, totodată, care pornea de la configuraţiile naţionale şi politico-teritoriale ale veacului, proiectate la rându-le în trecut. O istorie naţionalistă care înţelegea să-şi adune argumentele încă din zorii istoriei. Un arheolog francez nu se sfia să vorbească, fără teamă de anacronism, despre „francezii din epoca de piatră"! Pe scurt, este faza burgheză şi naţională a istoriei, greu de spus cât de ştiinţifică, cu siguranţă însă, în ciuda programului său, deloc obiectivă şi profund ideologizată.

Duelul istoriografic franco-german surprinde, uneori în manieră frapantă, avatarurile „obiectivităţii". Theodor Mommsen şi Fustel de Coulanges, nume-simbol ale celor două istoriografii, se confruntă, fiecare în numele naţiunii sale, cu argumente istorice. Ştiinţa „obiectivă" era când germană, când franceză. Promotor neînduplecat al unei metode

riguroase, Fustel de Coulanges trece, fără stări de conştiinţă, de la o formulă la alta. Înaintea războiului franco-prusian din 1870, el recunoştea francilor, germanicilor cuceritori ai Galiei, un rol însemnat în sinteza medievală franceză. După conflict, îşi schimbă radical opinia, demonstrând, cu aceeaşi încredere în metodă, insignifianța elementului germanic.

Al doilea model se înfăţişează ca opusul celui la care tocmai ne-am referit. Îl reprezintă Şcoala de la „Annales" sau *Noua istorie*, aşa cum i-au spus ceva mai recent istoricii francezi, într-un elan scientist şi de monopolism istoriografic francofon. Este un curent care exprimă, în felul său, cu lacune şi prejudecăți, dar şi cu nenumărate idei fertile, marea restructurare istoriografică a ultimului secol, la rândul ei produs al unei lumi atât de diferite de lumea secolului al XIX-lea. Ne oferă probabil, alături de curentul marxist (dar cu finețe profesională superioară), cel mai complet şi elaborat sistem teoretic şi metodologie al istoriografiei ultimelor trei sferturi de veac. „Noua ştiință" a istoriei a început prin a răsturna complet ştiința istoriei de la 1900. A evacuat din istorie sau a limitat drastic temele şi valorile anterioare: politica, războiul, evenimentele, personalitățile, şi chiar statul, instituțiile sale şi cadrul național. Istoria a coborât dinspre elite spre mase. Domeniile ei de predilecție au devenit economia, demografia, raporturile sociale, mentalitățile, viața cotidiană… Ca şi istoricii de la 1900, adversarii lor promotori ai „noii istorii" au încercat şi, într-o măsură apreciabilă, au şi reuşit să convingă că au dreptate. Este ridicol, susțin ei, să pui totul în seama personalităților sau să afirmi impactul decisiv al evenimentelor, atunci când forțe mult mai profunde şi mai influente obligă evenimentele să ia un anume curs şi personalitățile să li se supună. *Structurile* sunt cele care comandă, şi *timpul lung* al istoriei, nu spuma efemeră a faptelor şi nici voința individuală a oamenilor. Una dintre lucrările reprezentative ale „noii istorii" se intitulează: *Ludovic al XIV-lea şi douăzeci de milioane de francezi* (Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, 1966). Istoria ştiinţifică de la 1900 ar fi accentuat asupra regelui şi elitei conducătoare; nou a istorie ştiințifică deplasează accentul spre cele douăzeci de milioane de francezi.

Dacă s-ar organiza un referendum istoriografic, probabil că ar câştiga „noua istorie" (deşi întâmpină şi ea multe rezerve). Pare mai ştiințific să aşezi în inima unui sistem de interpretare structurile decât faptele sau personalitățile. Dar pare mai ştiințific, *astăzi*, fiindcă aşa ne-am obişnuit să gândim. Nu părea şi la 1900 şi nu ştim cum o să pară mâine. Aşa încât este riscant să spunem că o istorie este mai ştiințifică decât alta. Constatăm doar că este *altfel*. Nu este însă riscant deloc – chiar dacă istorici lor nu le face plăcere o asemenea „deconspirare" – să apreciem orientarea politică a istoricilor de la „Annales". Trebuie oare să mai spunem încotro priveşte – nu spre trecut, ci în prezent – un istoric adversar al elitismului politic şi al naționalismului şi promotor al maselor în istorie? A dovedit-o Hervé Coutau-Bégarie, într-o carte iconoclastă, despre „fenomenul noii istorii": iconoclastă, fiindcă, aidoma fenomenului istoriografic opus de la 1900, nici „noua istorie" nu vrea să accepte că face altceva decât ştiință obiectivă, iar dacă ceea ce face se întâlneşte cu o anume ideologie este pură întâmplare sau – şi mai bine! – proba adevărului deplin atât al istoriei practicate cât şi al ideologiei corespunzătoare. Să conchidem deci că „noua istorie" se prezintă ca o expre sie a stângii franceze, o stângă

în genere nu marxistă, dar nici antimarxistă (manifestând chiar o anume disponibilitate față de marxism), o stângă care exprimă în esență tradiția, mentalitatea şi ideologia socialismului francez.[1]

De fapt, nimic ieşit din comun. Cele mai „ştiințifice” abordări sunt, în ciuda aparențelor, şi cele mai ideologizate. Adevărul pe care îl proclamă nu are cum să fie un adevăr absolut. Este adevărul unei epoci, al unei credințe: expresia „ştiințifică” a unei ideologii.

„Istoria se face cu documente”

Dacă în ciuda pronunțatei sale dependențe de mediul ambiant, istoria îşi păstrează totuşi personalitatea, aceasta se datorează faptului că, întocmai ca orice meserie, ea se ghidează după anumite norme pe care se străduieşte să le respecte. Normele acestea se reduc în fond la două operații esențiale: de la Tucidide până astăzi, istoricul extrage faptele din *izvoare*, şi apoi le leagă într-un lanț de *determinări cauzale*. Oricât ar fi de tentat de cântul de sirenă al ideologiilor sau de propriile sale convingeri, cercetătorul onest al trecutului nu plăsmuieşte fapte. El doar le „aranjează” (le decupează, le combină, le măreşte, le micşorează…); materia lor o caută însă, o caută cu îndârjire, în mărturiile efective lăsate de lungul şir al generațiilor. Iar în interpretările propuse, se străduieşte să se țină cât mai aproape de ceea ce faptele însele par a sugera. Problema este însă că aceste norme metodologice, fără care istoria nu ar fi (sau ar fi cu totul altceva), sunt la rându-le deschise spre o întreagă gamă de influențe extraistorice.

Atunci când definim istoria drept ceva anume, totul se învârte până la urmă în jurul izvoarelor. Metodologia istoriei înseamnă în primul rând un complex de reguli care spun cum trebuie procedat cu izvoarele. Doar că izvoarele nu se pretează la o tratare întru totul riguroasă. Sau poate că până la urmă s-ar preta, dar nu se pretează în mod cert ceea ce se află dincolo de ele. Am spus-o deja, izvoarele „reflectă” realitatea, însă adaptând-o şi deformând-o. În această privință, o metodă riguroasă (tratarea comparată a surselor, raportarea lor la contextul mental şi ideologic) este susceptibilă de a reduce considerabil riscurile unei lecturi naive. Dificultatea majoră, pe care nicio metodologie nu o mai poate rezolva, stă însă în faptul că izvoarele, oricât ar fi de abundente şi de variate, nu acoperă decât o mică parte din ceea ce oamenii au gândit, au proiectat şi au făcut de-a lungul istoriei. Reconstituirea trecutului seamănă cu un joc de *puzzle*. Însă, în timp ce jucătorul dispune de toate elementele unei imagini virtuale şi nu trebuie decât să le combine, istoricul este lipsit de cea mai mare parte a lor. Trebuie să recreeze imaginea pornind de la elemente izolate şi disparate, iar acestea se rarefiază treptat, până la dispariție, cu cât se coboară mai adânc în trecut. Aşa proceda Cuvier, reinventând, dintr-un dinte de dinozaur, dinozaurul întreg. Maşinăria istorică este însă

---

[1] Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire”. Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983; a doua ediție, cu subtitlul *Grandeur et décadence de l'école des Annales*, 1989.

infinit mai complicată decât un organism de reptilă. Nicio metodologie nu poate da rețete de acoperire a golurilor de informație. Nicio metodologie nu-i spune istoricului cum să îmbine faptele şi ce sens să le dea. Ideologia şi creativitatea individuală ocupă terenul liber, oferind liantul necesar. Cert este că aceleaşi informații şi metodologii similare pot conduce cu uşurință spre scenarii istorice, nu numai diferite, dar chiar contradictorii.

Un exemplu clasic în istoriografia privitoare la români îl constituie faimoasa problemă a continuității. În această chestiune, exact pe aceeaşi informație – literară, lingvistică şi arheologică – se susțin, cu argumente aparent la fel de valide şi prin tratarea surselor în spiritul aceleiaşi metodologii moderne, două teze complet opuse: continuitatea românilor pe teritoriul vechii Dacii sau venirea lor de la sud de Dunăre, cărora li se adaugă şi o gamă de soluții intermediare, implicând părți variabile din teritoriul nord şi sud-dunărean. Totul, „riguros”, pe aceleaşi izvoare…

Nici divergențele „punctuale” nu se rezolvă mai uşor. O întreagă bibliotecă este pe cale să se scrie despre un text medieval, devenit cu siguranță mai celebru prin disputele din jurul lui decât a fost la vremea sa prin el însuşi. Prelucrând aceeaşi informație, istorici şi filologi contemporani afirmă la fel de bine originea românească sau grecească a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, după cum, în cazul luării în considerație a originii autohtone, acordă sau nu voievodului paternitatea scrierii. Diferă, în plus, şi aprecierea valorii: între compilație şi creație genială.

Prin plasa largă, mult prea largă, a informației, năvăleşte nestingherită ideologia. Neagoe Basarab, fondator al literaturii române şi scriitor genial, este o interpretare naționalistă (indiferent de doza de adevăr sau de neadevăr). Continuitatea românească pe întregul teritoriu al Daciei aparține tot interpretărilor naționaliste româneşti (indiferent dacă lucrurile s-au petrecut sau nu aşa), după cum versiunea opusă, imigraționistă, trimite direct la naționalismul maghiar. De felul lor, sursele vorbesc sibilin; le ajută ideologia să vorbească pe înțeles.

Dar chiar tratarea surselor în sine, mai mult chiar, definirea conceptului de sursă nu justifică ambițiile unei metodologii „obiective” şi insensibile la ce se întâmplă în afara obiectului studiat. Trei mari etape de evoluție a metodologiei istorice pot fi luate în considerare, toate cu raportarea lor specifică la contextul socio-cultural şi ideologic.

Prima dintre ele, de la Herodot până la începutul epocii moderne, prezintă, dincolo de o lipsă de sistem susceptibilă de a-l intriga pe istoricul profesionist, două mari principii directoare. Este pe de o parte o istorie care mizează în mod substanțial pe mărturia directă, pe de altă parte o istorie dependentă de textele narative (altfel spus, o istorie dependentă tot de istorie!). Pentru perioada apropiată în timp de cel care înregistrează faptele (şi trebuie precizat că istoria s-a născut şi a evoluat inițial îndeosebi ca istorie contemporană, chiar „imediată”), este privilegiată informația culeasă pe viu, ceea ce istoricul a observat direct, sau ceea ce i-au comunicat alții care, la rândul lor, au participat la evenimente. Aşa începe istoria cu Herodot, prin aşternerea lucrurilor şi faptelor văzute şi auzite (în mai mare măsură, cu siguranță, auzite decât văzute). Tucidide, apoi Polibiu se arată mult mai încrezători în „văz” decât în „auz”, cu alte cuvinte în implicarea nemijlocită a autorului în evenimentele relatate. Distincție mai curând teoretică, fiindcă, oricum, istoricul nu are cum să vadă totul şi este nevoit să

recurgă la informație de a doua mână, cu speranța că cei care au „văzut" îi vor furniza ştiri valabile (confruntarea mărturiilor aducând un plus de verosimilitate). Şi istoricii Evului Mediu scriu despre vremea lor tot din văzute şi auzite. La acest tip de informație se adaugă, în măsură variabilă, şi alte izvoare, precum diverse categorii de documente scrise, caracteristică rămânând totuşi înclinarea spre mărturia directă bazată pe propria memorie sau pe transmisia orală.

În privința secolelor obscure, atunci când primii istorici se hotărăsc, în sfârşit, să le abordeze, ei nu au altceva de făcut decât să preia tradiția legendară, în bloc, sau cu unele rezerve şi amendări, care nu decurg atât din vreo metodă, cât din judecata, mai mult sau mai puțin critică a fiecăruia (Tucidide, cel mai critic dintre toți, consideră că nu este mai nimic de reținut!). O dată fixată în scris, această istorie veche este reluată, prin pură compilație, de nenumărate generații de istoriei (războiul troian, fondarea Romei şi primele secole ale istoriei sale, narațiunile biblice oferă exemple concludente de tradiții devenite adevăruri). În genere, exceptând ancheta directă privitoare la propria epocă, istoricii se sprijină masiv pe scrierile predecesorilor, de la care îşi însuşesc esențialul informației. Chiar dacă nu exclusiv, fiindcă mai folosesc şi izvoare de arhivă, inscripții sau vestigii arheologice, sursele lor esențiale sunt de factură literar-narativă. De regulă, nu sesizează distincția (elementară pentru noi) dintre sursele primare şi textele narative. Pentru ei, problema-cheie este autoritatea emitentului. Principiul autorității, recunoscut şi de antici, atinge cote maxime în contextul atât de ideologizat şi ierarhizat al Evului Mediu. Cărțile sacre, operele părinților şi doctorilor Bisericii, lucrările autorilor clasici greci şi romani, fondatori ai genului istoriografic, nu aveau cum să sufere un examen critic de fond, fiindcă pe ele şi numai pe ele se înălța întreg edificiul istoric.[1]

Mărturie plus *compilație*: aşa se prezintă prima versiune metodologică redusă la esențial. Tentația istoricilor de a se alinia, predându-şi unul altuia ştafeta, la o unică istorie (față de care rezervele şi amendările nu puteau fi decât de detaliu) ilustrează, fără îndoială, o stare de spirit. Sunt alcătuiri sociale şi ideologice înclinate spre tradiție, ierarhie şi autoritate, şi mult mai puțin receptive decât suntem noi la inovație şi schimbare, la luarea în considerare a soluțiilor alternative (cazul particular fiind al democrației ateniene care a produs de altfel şi singura revoluție metodologică prin desprinderea istoriei, în secolul al V-lea înainte de Cristos, atât de sumara consemnare analistică, cât şi de fabulația mitologică. Gradul de inovație istoriografică este, evident, în funcție de mobilitatea organismului social; greu de conceput „ruptură" istoriografică fără „ruptură" istorică efectivă).

Istoriografia modernă avea să evolueze pe coordonate metodologice diferite, implicând respingerea oralității şi retragerea în plan secundar a textelor literare față de documentele propriu-zise. Noua orientare metodologică s-a afirmat şi s-a perfecționat

---

[1] Pentru maniera în care istoricii antici se compilează unii pe alții, reluând în fapt aceeaşi istorie, trimitem la considerațiile lui Paul Veyne din lucrarea citată: *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?* O monografie consistentă despre metoda unui mare istoric: Paul Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Les Belles Lettres, Paris, 1964. Cu privire la metodologia istoriografiei medievale, este indispensabilă lucrarea lui Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris, 1980.

treptat, pe parcursul mai multor secole. Încă de la sfârşitul Evului Mediu, istoricii încep să distingă între diverse categorii de texte, folosite până atunci de-a valma; se precizează îndeosebi, încetul cu încetul, condiția diferită a actelor diplomatice (documente primare, „izvorâte” din contemporaneitate) şi a textelor narative. Istoricii devin mai scrupuloşi şi în ceea ce priveşte examinarea autenticității documentelor. Lucrarea lui Jean Mabillon, *De re diplomatica*, apărută în 1681, este un jalon important pe această cale. Profesionalizarea istoriei, constituirea ei ca disciplină universitară de sine stătătoare, proces inaugurat în universitățile germane în secolul al XVIII-lea şi intensificat în veacul următor, a condus în mod firesc la codificarea unor reguli uniforme, acceptate de toți profesioniştii. Spre 1900, acest sistem de norme critice atinge apogeul. Era, în felul lui, perfect şi s-a putut crede, un moment, că istoria avea să se oprească în acest punct. Charles Langlois şi Charles Seignobos afirmau cu netulburată siguranță în „biblia” lor metodologică *Introduction aux études historiques* (1898), că o dată depistate toate documentele, şi stoarse de informație, misiunea istoricului avea să se încheie, rămânând doar, se înțelege, ca istoria contemporană să adauge noi şi noi file, pe măsura derulării ei.

Regula de aur era apelul la document şi numai la document. „Istoria se face cu documente; unde nu sunt documente, nu este istorie”, cu aceste cuvinte memorabile se deschidea manualul lui Langlois şi Seignobos. Iar document însemna document scris şi, vom vedea, nici măcar orice fel de document scris. În căutarea desăvârşitei rigori, a reconstituirii trecutului „aşa cum a fost”, cu o siguranță cât mai apropiată de a ştiințelor exacte, istoria a procedat prin eliminare, păstrând ceea ce se părea că oferă un grad înalt de autenticitate. Marea sacrificată a fost tradiția orală, şi ancheta orală în genere. Istoria se separa de Herodot şi, sub acest punct, chiar de Tucidide. *Verba volant*: cuvintele zboară şi, încă mai rău pentru istoric, se deformează de la o persoană la alta şi pot deveni de nerecunoscut de la o generație la alta. *Scripta manent*: cele scrise rămân, rămân aşa cum au fost la origine, aşa cum a fost istoria cu adevărat. Fără îndoială că această concentrare asupra izvorului scris a însemnat un progres metodologic, ignorarea deliberată a altor categorii de izvoare fiind prețul plătit pentru un plus de rigoare. În fapt, nu izvorul scris în genere este privilegiat, ci un anume tip de izvor scris. Sursele primare sunt, de regulă, preferate textelor narative. Sunt însă valorizate anume surse primare, ele însele cu tentă narativă, aflate cu siguranță mai departe de realitatea obiectivă decât îşi închipuiau promotorii istoriei critice. Ambasadorii venețieni, atât de dragi lui Ranke, *povestesc* şi ei, este drept, despre lucruri şi fapte aflate mai aproape de emitent decât cele relatate într-o cronică universală. Oricum, şi acestea sunt texte sensibil individualizate, marcate de personalitatea, de rangul şi de interesele celui care relatează. Dimpotrivă, izvoarele „impersonale” şi purtătoare de informație non-evenimențială îi interesează mai puțin pe istoricii în discuție (chiar dacă nu sunt cu totul ignorate). Nu venise încă vremea registrelor parohiale (pe baza cărora avea să se constituie demografia istorică), nici a registrelor de recrutare (pornind de la care o echipă dirijată de Emmanuel Le Roy Ladurie a efectuat o complexă radiografie a societății franceze în prima jumătate a secolului trecut), nici a registrelor contabile (surse pentru istoria prețurilor şi a economiei), nici a consemnărilor privind rațiile alimentare ale

diverselor colectivităţi sau instituţii… Nici producţiile literare, şi ele *scrise*, dar încărcate cu fantezie, nu se bucurau de favoarea istoricilor. Ceea ce interesa era istoria pozitivă a faptelor, cu sursele susceptibile de a o reconstitui, şi în mai mică măsură modul cum trăiau oamenii şi cum îşi reprezentau ei lumea.

Explicaţia preferinţelor şi excluderilor metodologice (care nu trebuie absolutizate, dar exprimă totuşi o orientare dominantă) stă tot în ideologie şi, într-un sens mai larg, în evoluţiile politice şi culturale. Devalorizarea metodologică a oralităţii corespunde devalorizării ei efective în societăţile moderne. Inventarea şi expansiunea tiparului, progresele alfabetizării, socializarea prin şcoală, interesul Bisericii mai întâi, apoi al statului, de a fixa prin scris un anume tip de cultură şi de comportament, în bună măsură opus tradiţionalei culturi populare, toate acestea au contribuit la împingerea comunicării orale, atotprezentă cândva, într-o zonă subalternă, dacă nu chiar suspectă, a ansamblului social: lumea neadaptaţilor la imperativele societăţii moderne. Prin scris se exprimă elita, iar istoria este o istorie a elitelor, oricum o istorie concepută din perspectiva lor. Se înţelege de ce sunt lăsate la o parte nu numai comunicarea orală, dar şi o gamă întreagă de izvoare scrise reflectând viaţa celor mulţi, a maselor, pentru a folosi un termen el însuşi puternic ideologizat. Asupra acestora, elita aruncă o privire distantă. De acelaşi tratament, sau chiar mai rău, „beneficiază” spaţiile extraeuropene, într-o epocă de imperialism occidental. Comunităţile lipsite de izvoare scrise sunt considerate „popoare fără istorie”, cele din Africa Neagră, de pildă. Ele sunt lăsate în seama etnologilor, fiindcă istoricii nu se interesează de oameni, ci de arhive!

Istoria aceasta, pronunţat elitistă, este, după cum deja am arătat, o istorie a statelor şi a instituţiilor politice, nefăcând, şi în această privinţă, decât să se alinieze unui proces istoric concret: consolidarea structurilor statale în epoca modernă şi „încadrarea” politică crescândă a societăţii. Izvoarele scrise luate în considerare emană în substanţiala lor majoritate din sfera Puterii, a aparatului politic diriguitor. Acesta este dublul sens, politic şi istoric totodată, al organizării arhivelor, „locuri ale memoriei”, unde instituţiile statului îşi depozitează memoria scrisă, anexându-şi astfel nu numai prezentul, dar şi trecutul. „Istoricul de arhivă” se află prins într-o reţea informaţională organizată de instituţiile Puterii în propriul lor beneficiu.

Iată de ce metodologia istorică pusă la punct cu atâta migală şi cu atâta rigoare în epoca modernă nu are cum să fie considerată – oricare i-ar fi meritele ştiinţifice neutră din punct de vedere politic. Este expresia unei etape istorice determinate şi a unui anume tip de societate. Aruncarea ei peste bord ar fi absurdă, dar nu mai puţin şi absolutizarea ei. Continuă să funcţioneze perfect între propriile-i limite. Însă istoricii privesc astăzi din ce în ce mai insistent dincolo de aceste limite.

Ajungem astfel la o a treia fază metodologică, a cărei amenajare este în curs. Se petrece un dublu proces. Pe de o parte, „masificarea” crescândă a fenomenelor sociale, democratizare a şi omogenizarea societăţii. Tendinţa aceasta se transpune în termeni istoriografiei prin abordarea structurală a fenomenelor majore: economie, demografie, raporturi sociale, mentalităţi… Pe de altă parte însă acţionează, în sens contrar, o mişcare de rezistenţă faţă de procesul uniformizator. Dreptul la diferenţă şi pluralismul cultural sunt afirmate tot mai insistent, contestându-se validitatea unui sistem unic de

valori, oricare ar fi el. Diversitatea pe care o capătă fenomenul religios, cu multiplicarea derutantă a Bisericilor, sectelor şi variantelor de credință, poate sugera genul de „parcelare” culturală care se conturează. La fel şi morala sexuală, care nu mai este nici ea *una*. Or, religia şi sexul au fost, până nu demult, cel puțin teoretic, două domenii supuse unor reglementări stricte. Nu normele dispar, dispare însă sistemul unic de norme. Oricât ar fi de paradoxal – dar, în fond, prima tendință stimulând-o pe a doua, în spiritul unei necesare reechilibrări – lumea pare a se fi angajat într-un proces contradictoriu de omogenizare şi de fărâmițare (rămânând de văzut până la urmă cum se vor împărți şi concilia valorile între nivelurile distincte de sociabilitate). Multiplicarea „microgrupurilor”, a mediilor culturale şi sociale autonome a avut drept consecință şi multiplicarea istoriilor corespunzătoare. Ne îndepărtăm de istoria secolului al XIX-lea, solid aşezată în cadrele politico-naționale. Astăzi, în acelaşi cadru, evoluează nenumărate segmente de istorie aflate între ele în raporturi variabile.

În genere, discursul istoric răspunde prompt provocărilor lansate de istoria reală. Cronicele disfuncționalități economice ale perioadei interbelice şi îndeosebi marea criză din 1929-1933 au stimulat istoria economică şi mai cu seamă (grație inflației!) cercetarea atentă a evoluției prețurilor. Demografia istorică a luat avânt în anii 1960-1970 ca urmare, incontestabil, a marilor probleme demografice de care lumea ajunsese, în sfârşit, să fie conştientă (declinul natalității şi îmbătrânirea populației în spațiul european, natalitatea galopantă în lumea a treia, cu efecte dezastruoase asupra dezvoltării economice şi nivelului de trai). Cam în acelaşi timp, constatarea efectelor poluării a condus la deschiderea dosarului raporturilor om-mediu, cu privire la prezent mai întâi, dar cu inevitabila proiectare în trecut: s-a născut astfel istoria mediului ambiant sau „ecoistoria”. Cât despre „mentalități”, abordarea lor istorică s-a hrănit din ciocnirea mentalităților prezente, în condițiile în care modelul cultural şi moral unic la care visase burghezia occidentală s-a dezmembrat, ieşind în evidență conflictul dintre generații şi diversitatea culturilor, cu alte cuvinte relativitatea valorilor. În ce priveşte abordările tematice, şi aici evoluțiile sociale şi politice s-au proiectat fără întârziere în istorie. Feminismul militant (începând din Statele Unite) a condus spre domeniul distinct al „istoriei femeilor” şi, în genere, spre o istorie care, până nu demult considerată, explicit sau implicit, masculină, tinde să devină de „ambe-sexe”. Emanciparea minorităților de tot felul: rasiale, etnice, religioase, sexuale, nu a întârziat să se reflecte în tratarea istorică a problematicilor respective. Şi aşa mai departe.

Diversificarea istoriei implică diversificare metodologică. O dată ce nu mai există istorie, ci *istorii*, nu mai există nici metodologie, ci *metodologii*. Istoricul care adună serii de cifre şi le introduce într-un program computerizat întreprinde operații care ar fi de neînțeles pentru confratele său de acum un secol. La fel, istoricul climei, care urmăreşte evoluția ghețarilor ori interpretează inelele de creştere ale arborilor (fiecare inel sintetizând profilul climatic al unui an, aşa încât o secțiune printr-un arbore corespunde unei incursiuni în climatul terestru pe parcursul mai multor secole sau chiar milenii). Inutil să căutăm în manualul lui Langlois şi Seignobos: „tăierea arborilor” nu figura printre principiile lor metodologice!

Un caz semnificativ pentru raportul metodă-societate-ideologie, asupra căruia merită

insistat, îl prezintă *istoria orală*. Am văzut că istoria aşa a început, ca anchetă orală. Apoi, scrisul a depreciat treptat comunicarea orală, inclusiv în istorie. Astăzi însă ancheta orală revine în forță, concurând în anumite sectoare informația scrisă sau chiar substituindu-i-se. Este o metodologie paralelă, autonomă, la rândul ei divizată în două variante. „Tradiția orală", adunând reprezentări şi amintiri transmise din generație în generație, stă la baza reconstituirii istoriei comunităților zise cândva „fără istorie" fiindcă nu dispuneau de arhive scrise. Africa Neagră oferă în prezent un teren extrem de fertil pentru o asemenea abordare, axată pe norme metodologice care, fireşte, trebuiau inventate. O dezvoltare cu totul excepțională a căpătat cealaltă variantă, „istoria orală" propriu-zisă, constând în înregistrarea şi prelucrarea amintirilor celor care au trăit o anume situație istorică. Este, aşadar, o istorie contemporană, care nu poate depăşi cu mult adâncimea unei jumătăți de secol. Punctul său de plecare se află în America interbelică. Spre 1930 s-au cules amintirile foştilor sclavi negri, adolescenți sau foarte tineri în timpul războiului de secesiune, aflați acum spre sfârşitul vieții. Despre ei se scriseseră multe, istorie sau literatură, se făcuseră şi filme, dar toate exprimau, fie şi cu înțelegere sau simpatie, punctele de vedere ale albilor. În sensul tradițional al istoriei – informația scrisă! – negrii nu aveau istorie. Sau aveau istoria pe care alții binevoiau le-o conceadă. Istoria orală le-a dat posibilitatea să se exprime, să-şi povestească, în sfârşit, ei înşişi, propria lor istorie.

Anchetele de acest tip s-au multiplicat, în Statele Unite, mai întâi, după aceea şi în Europa Occidentală. Ele se pot aplica oricărui segment de istorie contemporană, inclusiv deciziilor politice la vârf (fiindcă nu totul se înregistrează în scris, iar uneori nu se înregistrează ce este mai important!) sau unor evenimente istorice cruciale (să ne amintim *Ziua cea mai lungă* a lui Cornelius Ryan, o altfel de reconstituire a debarcării în Normandia decât ar fi fost posibilă prin consultarea exclusivă a surselor scrise). S-au elaborat şi istorii ale întreprinderilor, ale mass-media etc. Marea virtute a acestui gen de anchetă stă însă în capacitatea ei de a coborî la nivelul unde în genere faptele şi simțămintele nu îşi află o expresie „înregistrată". Istoria „celor mulți", a categoriilor oprimate, a marginalilor (până la un punct chiar a femeilor) îşi are adesea în ancheta orală sursa istorică exclusivă. Rezervele manifestate față de această istorie „concurentă" privesc îndeosebi labilitatea memoriei, faptul că amintirile sedimentate în memorie sunt mai puțin sigure decât cuvintele fixate în scris. Dar şi istoria orală dispune acum de propria-i metodologie, la fel de sigură sau de puțin sigură ca oricare alta. Cât despre incertitudinea informației, să spunem doar că, de când este istorie, nu s-a mințit mai puțin în scris decât prin viu grai.

Adevărul – pe care mulți istorici nu îl conştientizează, fiindcă sunt educați în spiritul respectului pentru izvorul scris – este că apelul la documente se impune în primul rând din pricina imposibilității de a-i interoga pe oamenii vii. Un elenist ar renunța, cu siguranță, la câteva documente scrise dacă i s-ar oferi ocazia să stea de vorbă cu un contemporan al lui Pericle (pentru a nu spune cu Pericle însuşi!). Un asemenea privilegiu este refuzat majorității istoricilor şi de aici necesitatea documentelor, palide reflexe ale unor lumi cândva vii. Uimitor este că mulți specialişti ai istoriei contemporane nu sesizează absurdul situației. Sunt singurii în măsură a dispune de oameni vii, şi îi

sacrifică în favoarea fetişizatului document de arhivă (uitând că arhivele ştiu, oricum, mai puţin decât oamenii). În istoriografia românească acest refuz ridică un obstacol stânjenitor în necesara operaţie de reconstituire a epocii comuniste (la toate nivelurile, dar mai cu seamă la nivelul vieţii curente, cu siguranţă sensibil diferite şi, oricum, mult mai complexe decât ceea ce rezultă din documentele oficiale). Oare, până la urmă, este mai important ceea ce Securitatea a pus în scris cu privire la oameni, sau ceea ce oamenii au de spus, şi despre Securitate dar mai cu seamă despre ei înşişi? În acest domeniu, întârzierea metodologică se combină cu prejudecata ideologică a supraevaluării instituţiilor statului în raport cu societatea reală.

Amploarea căpătată de investigaţia orală oferă un exemplu elocvent de adaptare a metodologiei la noi problematici şi sensibilităţi. În acelaşi sens poate fi invocată şi valorificarea fondului iconografic, luat în considerare în vechea istoriografie cel mult ca auxiliar al documentaţiei scrise. Or, astăzi, domenii precum „mentalităţile” sau „imaginarul” se clădesc în nu mai mică măsură pe imagine decât pe scris. Chiar o anchetă privitoare la propaganda politică mai poate face abstracţie de film sau de afişul electoral? Cert este că spaţii de cultură şi categorii sociale inaccesibile istoriei secolului trecut îşi capătă astfel dreptul la istorie. Şi de data aceasta metodologia izvorăşte în bună măsură din ideologie. Izvorăşte, de asemenea, într-un sens mai general, şi din ceea ce înseamnă astăzi viaţă cotidiană, de care, mai mult sau mai puţin conştient, nu avem cum să ne desprindem nici când călătorim în trecut. Şi istoricii trăiesc totuşi în prezent. Or, ceea ce caracterizează astăzi raporturile interumane este relativul declin al comunicării scrise şi progresul constant înregistrat de comunicarea orală şi de comunicarea prin imagine. Străbunicii noştri, atunci când aveau să-şi transmită ceva, se aşezau în faţa hârtiei şi scriau; acum, într-o situaţie similară, punem mâna pe telefon. Suntem tot mai insistent educaţi în spiritul oralităţii. Radioul este o sursă de informaţie mai larg receptată decât presa scrisă. Iar televiziunea se adresează unui număr încă şi mai mare, îmbinând cu eficienţă sporită virtuţile celor doi redutabili adversari ai scrisului: cuvântul vorbit şi imaginea. De altfel imaginile ne împresoară, de la cinematografie şi televiziune la publicitate şi la benzile desenate (acestea din urmă devenite în Occident o literatură paralelă, în care se poate exprima orice, de la Biblie sau istoria universală, la poveşti cu extratereştri sau fantasme erotice). Scrisul se află sub asediu. Nu putem ignora faptul că triumful său este relativ recent. În societăţile tradiţionale, comunicarea însemna în primul rând rostire şi imagine. Oare lumea postmodernă va reveni, de sigur cu alte mijloace, la aceste canale de comunicare, punând capăt dominaţiei de câteva secole a cuvântului scris? Rămâne de văzut; pentru moment ne mărginim să constatăm impactul evoluţiilor menţionate asupra metodei istorice. Dacă astăzi istoricii se adresează tot mai insistent informaţiei orale şi înţeleg, pe de altă parte, să beneficieze de virtuţile, subapreciate până mai ieri, ale inepuizabilului tezaur de imagini acumulat de-a lungul veacurilor, un motiv puternic al acestor deplasări metodologice trebuie căutat în însuşi mediul social şi cultural ambiant. Acum un veac, istoricul trăia într-o lume a scrisului, şi acesta era instrumentul cu care sonda şi trecutul. Astăzi, trăieşte într-o lume în care scrisul, oralitatea şi imaginea îşi împart terenul oarecum egal; rezultatul nu poate fi decât o întreită metodologie istorică!

Progres metodologic? Desigur. Dar mai presus de orice, adaptare promptă la exigențele sociale. Nici vorbă nu poate fi de metodă obiectivă, ci de metode mereu adaptate configurațiilor şi intențiilor prezentului.

Şi n-am zăbovit decât asupra unei prime etape, aceea a identificării şi tratării surselor în sine. Revenim la considerațiile noastre inițiale: ce se întâmplă într-o fază ulterioară cu aceste surse şi cu informația cuprinsă în ele?

Metodologia spune cum trebuie tratat un document, dar spune mult mai puțin despre cum se pot lega două documente şi nu mai are în fapt nimic de spus atunci când istoricul se află confruntat cu mii de documente. De la discursul despre metodă la practica istoriografică este o mare distanță (constatare valabilă pentru orice ştiință, dar ilustrată în istorie prin extraordinara ei aptitudine de a merge în orice sens în numele aceleiaşi metode). „Sunt necesari ani de analiză pentru o zi de sinteză”, spunea Fustel de Coulanges. A fost primul care şi-a încălcat preceptul (deşi nu a vrut nicicând să o recunoască). Seducătoare a *Cetate antică*, cea mai renumită dintre operele lui, este o sinteză care nu prea se susține pe analiză. Nicio sinteză nu se susține doar pe analiză; se susține mai ales pe imaginație! Prin această afirmație nu vrem să devalorizăm demersul istoriografic, ci, dimpotrivă, să-i punem în evidență dimensiunea creatoare.

Între Mediterana şi Filip al II-lea: încurcata problemă a cauzalității

După tratarea ştiințifică a izvoarelor, identificarea nu mai puțin ştiințifică a cauzelor este al doilea mare argument în sprijinul vocației ştiințifice a istoriei. Într-adevăr, fără cauze ce ar rămâne din istorie? Relația cauzală, mai curând decât consemnarea fiecărui fapt, ne conduce spre țelul istoriei: acela de a oferi o schemă inteligibilă a ceea ce s-a petrecut până astăzi. Cu mai bine de două milenii în urmă, Polibiu a afirmat răspicat acest principiu, şi ce s-ar putea spune mai mult ? „Dacă se elimină din istorie – scria el – cauzele, mijloacele şi scopurile care au determinat evenimentele, precum şi ce rezultat, fericit sau nefericit, au avut, ceea ce rămâne din ea este numai un spectacol declamatoriu.” Sau, în formularea aceluiaşi autor: „Cel ce trece sub tăcere cauza răpeşte tocmai ceea ce este caracteristic istoriei”.

De altfel, niciun istoric nu are cum să evite principiul cauzal. Sunt istorici foarte preocupați de cauze, alții mai puțin, alții deloc. Dar chiar cea mai simplistă înşirare de evenimente presupune o „legătură” şi, implicit, un raport de la cauză la efect. Vor, nu vor, istoricii nu au cum să se lepede de cauze.

Uneori, ambiția de a desluşi sensul profund (şi cu cât mai profund, cu atât mai ascuns) al evenimentelor şi evoluțiilor se ridică la cote foarte înalte. O istorie cu adevărat ştiințifică înțelege să meargă până la capăt în tentativa de desluşire a resorturilor esențiale, să meargă eventual chiar mai departe, să pătrundă mai adânc decât oricare altă ştiință. Pentru A. D. Xenopol, de pildă – cel mai de seamă teoretician român al istoriei – nota de superioritate a investigației istorice față de celelalte abordări ştiințifice ar consta tocmai în capacitatea istoricului de a spune mai mult despre cauze. În ştiințele „celelalte” se ajunge repede la „cauza finală” sau la ceea ce, în lipsa noastră

de pătrundere, pare a fi o cauză ultimă. În istorie, dimpotrivă, cu cât sapi, cu atât găseşti mai mult, cu atât înțelegi mai mult. Dar să-l ascultăm chiar pe Xenopol:

„Să ne întrebăm bunăoară care este cauza rouei? Se va răspunde: răcirea corpurilor expuse afară, în nopțile senine. Care este cauza acestei răciri? Radiarea către spațiile cereşti. Şi care este cauza acestei radiări? Răspuns ultim şi peste care nu se poate trece: tendința temperaturilor de a se echilibra. De asemenea, am da în curând peste cauza finală, simțământul de conservare, dacă am căuta cauzele legii ofertei şi a cererii. Să vedem cum stă lucrul în istorie. Dacă ne întrebăm: cum se face de Maiestatea Sa Carol I, din strălucita familie a Hohenzollernilor, se află astăzi pe tronul României? Dacă lăsăm la o parte evenimentele amănunte şi ne ținem numai de acele mari, vom avea ca prim răspuns că Divanurile ad-hoc ceruseră instituirea unei Dinastii ereditare dintr-o mare casă europeană. Pentru ce rostiseră Divanurile ad-hoc o atare dorință? Pentru a pune un capăt la nestatornicia ocupării tronului. De unde provine această nestatornicie? Din sistemul vicios de urmare în scaun în vremurile mai vechi, acel electiv-ereditar. Cum se introdusese acest sistem, pierzător de țară, în statele române? Din Ungaria, de unde se desfăcuseră aceste state. Cum se face de statele române se desfăcuseră din Ungaria? Fiindcă ungurii puseseră stăpânire pe vechii colonişti romani. Ce sunt aceşti colonişti? Sunt acei aduşi de Traian în Dacia. Aici se pune un nou şir de întrebări (spre uşurarea noastră, istoricul nu le mai pune! n.n.), relative la cucerirea romană, la întinderea acestui imperiu, la istoria lui până la ale lui începuturi, de unde trecem la migrațiunea arilor, la monogeneza sau la plurigeneza neamului omenesc – la originea omului – deci la originea vieții pe pământ. Orice fapt istoric se urcă, din cauză în cauză, până la infinit, şi cauza finală, fiind relegată în infinitul timpului, poate fi lăsată la o parte, iar explicarea cauzată a fenomenelor istorice poate fi privită ca deplină şi definitivă."[1]

Explicarea „deplină şi definitivă": iată manifestarea unei robuste încrederi în virtuțile ştiințifice ale meseriei. Să reținem pentru moment, drept provizorii ilustrări ale acestor virtuți, interpretarea instaurării lui Carol I, în funcție de palierul istoric unde ne situăm, fie prin năvala ungurilor în Europa, fie prin războaiele dacice ale lui Traian, fie, cine ştie, prin vreun obscur şi de mult uitat conflict între două triburi preistorice. Oricum, lanțul cauzal este complet şi perfect, verigile lui se țin strânse de la un cap la altul, rămâne doar ca istoricii să le identifice.

Un sistem de legi ar rezolva problema chiar mai bine decât „seriile" lui Xenopol, alcătuite poate din prea multe mărgele înşirate pe firul istoriei. Legile sunt mai simple şi acțiunea lor mai directă. Este ceea ce explică, după cum am văzut, succesul „legiferării" marxiste a istoriei. Contemporanul lui Marx, Henry Thomas Buckle, constata întârzierea – după el, nejustificată – a istoriei sub raportul rigorii interpretative. Istoria avea nevoie de un Newton! De cineva care să decidă, în sfârşit, autoritar şi definitiv, de ce lucrurile se petrec într-un fel şi nu în altul. Încercând să contribuie la fundamentarea unei asemenea istorii „newtoniene", Buckle a formulat câteva sugestii interesante în problematica cauzalității. Întrebări dificile, răspunsuri neaşteptate. De ce sunt irlandezii săraci? Evident, fiindcă se hrănesc cu cartofi. Argumentație: cartoful este planta cu cel

[1] Alexandru D. Xenopol, *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, Bucureşti, 1899, p. 11.

mai mare randament; poate, aşadar, hrăni mai mulți oameni decât oricare alta; ceea ce explică demografia galopantă a irlandezilor; fiind mai mulți, ei sunt şi mai săraci, fiecăruia revenindu-i o parte mai mică din resursele globale.

Iată până unde pot merge performanțele cauzalității! Într-adevăr, fără aprofundarea acestui mecanism, cine s-ar fi gândit la responsabilitatea năvălitorilor unguri în înscăunarea lui Carol I sau la nu mai mica responsabilitate a cartofului în sărăcirea Irlandei!

Trebuie precizat, pentru a aduce totuşi lucrurile la zi, că interpretările recente au câştigat mult în suplețe. Principiul cauzelor unice nu mai este agreat, cu univocul său raport determinist de la o anume cauză la un anume efect. Istoricii înțeleg să ia în considerație o rețea cât mai densă de determinări, de condiționări reciproce, de interferențe. Jocul a devenit mai complex şi mai subtil, dar şi mai complicat. O ierarhie trebuie totuşi să existe, şi orice istoric, inevitabil, o pune în evidență, altminteri discuția s-ar încheia înainte de a începe. Putem accepta în principiu „superdeterminarea” chiar şi a celui mai neînsemnat fapt istoric, în sensul acțiunii conjugate a nenumărați factori, în practica istoriografică însă suntem nevoiți să alegem dintre aceştia şi să propunem o anume ierarhizare. Pascal spunea că dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, istoria ar fi luat un alt curs. Ce istoric şi-ar mai asuma astăzi o asemenea afirmație? Ne-am obişnuit să gândim structural. Pentru „noua istorie” cauzalitatea stă în structuri. Nu Filip al II-lea, ci Mediterana (sau, în orice caz, mult mai puțin Filip al II-lea decât Mediterana, ceea ce înseamnă un complex de structuri geografice, demografice, economice, politice, mentale…). Desigur, şi aceste structuri „obiective” rămân a fi ierarhizate şi legate între ele tot prin raporturi cauzale. Ce facem însă cu manifestările „de voință”, cu acțiunea voluntară, deseori imprevizibilă, a personalităților, a grupurilor sociale, a factorilor de putere?

Pierre Renouvin, istoric al relațiilor internaționale, a încercat (cu privire la domeniul lui, dar într-un sens susceptibil de generalizare) o soluție de compromis între forțele impersonale ale istoriei şi acțiunea mai puțin previzibilă a oamenilor: „Condițiile geografice, mişcările demografice; interesele economice şi financiare, trăsăturile mentalității colective, marile curente sentimentale – scria el –, iată ce forțe profunde au format cadrul relațiilor între grupurile umane şi, în bună măsură, au determinat caracterul lor. Omul de stat, în deciziile şi proiectele sale, nu poate să le neglijeze, el suferă influența lor şi este obligat să constate limitele pe care le impun acțiunii sale. Totuşi, atunci când posedă fie înzestrări intelectuale, fie tărie de caracter, fie un temperament care îl determină să depăşească aceste limite, el poate încerca să modifice jocul forțelor respective, să le utilizeze în propriile sale scopuri. Îi este posibil, prin politica economică, să amelioreze punerea în valoare a resurselor naturale; încearcă să acționeze asupra condițiilor demografice; se străduieşte prin presă şi prin şcoală să orienteze tendințele mentalității colective; nu ezită, uneori, să ia inițiative care provoacă în opinia publică un elan de pasiune. A studia relațiile internaționale fără a ține seama de concepțiile personale, de metodele, de reacțiile sentimentale ale omului de

stat înseamnă a neglija un factor câteodată esențial.[2]

O perspectivă echilibrată, sinteză a interpretărilor structuraliste recente şi a interpretărilor tradiționale, axate pe factorul politic şi acțiunea personalităților. Nu Mediterana împotriva lui Filip al II-lea, nici Filip al II-lea singur cu ignorarea Mediteranei, ci Mediterana şi Filip al II-lea împreună!

Putem, desigur, opta pentru una sau alta dintre variante. Ceea ce am dori ar fi totuşi, în toate cazurile, un grad cât mai înalt de precizie. Ce înseamnă că anume determinări sunt mai importante sau că toate sunt de valoare oarecum egală? Putem avansa procente? 99% Mediterana şi 1% Filip al II-lea, sau 50%-50%? Şi mai ales pe ce se bazează o asemenea ierarhizare? Poate fi probată? Sau este doar afirmată şi ni se cere să credem pe cuvânt?

Să urmărim totuşi cum se ajunge la definirea unui principiu cauzal. Aşadar, nu mai vrem să avem de a face cu „nasul Cleopatrei”. Foarte bine! În acest caz, mărim doza. Dacă Napoleon, în loc să piardă, ar fi câştigat la Waterloo, ce s-ar fi întâmplat? Vom fi probabil înclinați să răspundem că nu s-ar fi petrecut nimic în dezacord cu mersul „obiectiv” al istoriei; împăratul ar fi pierdut bătălia următoare şi, până la urmă, istoria secolului al XIX-lea nu ar fi devenit alta prin simpla câştigare a bătăliei de la Waterloo. Tot înclinarea noastră de a gândi mai curând structural decât evenimențial ne îndeamnă la un asemenea răspuns. Nu este nimic, mărim din nou doza, putem să o mărim oricât. Ce s-ar fi întâmplat atunci dacă Napoleon n-ar fi existat? Lucrurile încep să se complice. Vom afirma din nou, dar cu mai puțină convingere: istoria s-ar fi desfăşurat cam la fel, poate nu în detalii dar în esență, alții ar fi condus aceleaşi campanii de cucerire ale Revoluției, altcineva ar fi jucat, într-un fel sau altul, rolul lui Napoleon… Suntem chiar siguri? Sau o spunem fiind că aşa ni se pare că este mai inteligent? Nu ar fi mai prudent şi mai onest să mărturisim că nu avem nicio idee de cum ar fi arătat istoria Franței şi a Europei între 1796 şi 1815 fără Napoleon? S-ar hazarda un istoric să schițeze această istorie virtuală, nu doar să decidă că lucrurile s-ar fi petrecut tot cam aşa?

Istoricii nu agreează genul acesta de discuție. Se pronunță, aproape în unanimitate, împotriva a ceea ce numim „istorie contrafactuală”. Istoria s-a petrecut într-un singur fel, rolul istoricului este de a desluşi cum s-a petrecut cu adevărat, şi nu are rost să imaginăm scenarii alternative. Dar atunci nu are rost să mai discutăm despre cauze! Indiferent dacă istoricii sunt sau nu conştienți de sensul propriului lor demers, nu este prea greu de observat că atunci când abordează problema cauzalității, ei navighează din plin în apele unei istorii contrafactuale (cel puțin implicite). Dacă Revoluția franceză este considerată cauză (cu sau fără Napoleon) a războaielor napoleoniene, aceasta înseamnă că ne închipuim, implicit, alternativa: o istorie în care nu s-ar fi petrecut Revoluția franceză şi, în consecință, nu ar fi existat nici campaniile purtate de Napoleon. Irlandezii sunt săraci fiindcă se hrănesc cu cartofi. Înseamnă că într-o Irlandă în care nu s-ar cultiva cartofi oamenii ar fi mai bogați. Cum istorie fără Revoluție franceză şi Irlandă fără cartofi nu există, concluziile noastre nu sunt susținute decât prin ficțiunea unor istorii paralele în care, procedând la modificarea unuia sau altuia dintre factori, lucrurile

---

[2] Pierre Renouvin şi Jean-Baptiste Duroselle, *Introduction a l'histoire des relations internationales*, Armand Colin, Paris, 1964, p. 2. Vezi şi comentariul entuziast al lui Hervé Coutau-Bégarie.

s-ar petrece altfel.

Întregul joc – aparent absurd (dar, încă o dată, altminteri aruncăm cauzele peste bord) – porneşte de la condiția istoriei, o disciplină căreia, spre deosebire de ştiințele experimentale, îi este refuzat experimentul. În fapt, chiar şi ştiințele „dure”, la un nivel teoretic şi interpretativ mai înalt, mizează mai curând pe speculație decât pe demonstrație. Când construim o teorie (în viața obişnuită, ca şi în ştiință sau în filozofie), totul pare că se prinde de minune în țesătura ei. Nu este însă şi o parte de iluzie? Oricum, istoricul se află în situația cea mai puțin avantajoasă sub acest aspect. El nu poate relua un anume proces, modificând diverşii săi parametri, aşa cum procedează chimistul sau biologul. Am afla ce a însemnat Napoleon dacă am fi capabili să refacem – nu doar în imaginație, ci în fapt – istoria fără Napoleon. Distanța dintre cele două istorii ne-ar da măsura personajului, ponderea lui efectivă în derularea evenimentelor.

Dacă totuşi ne încumetăm să experimentăm în minte ceea ce în fapt nu putem realiza şi plăsmuim, cu oarecare aparențe de adevăr, o istorie care nu a dar ar fi putut să fie, ajungem la ceea ce se numeşte ucronie, o istorie virtuală, aflată în afara timpului real (prin analogie cu utopia, situată în afara spațiului real). Ca şi istoricul, „ucronistul” cântăreşte semnificația unuia sau mai multor agenți cauzali; spre deosebire însă de istoric, el nu se mulțumeşte doar să afirme, ci îşi propune să verifice consecințele ipotezei sale. În ciuda aparențelor, nu procedează cu nimic mai puțin ştiințific decât istoricul, poate dimpotrivă. Incapabil de a efectua un adevărat experiment, încearcă cel puțin să presupună ce ar da un astfel de experiment dacă ar fi realizabil.

Vom relata pe scurt trei ucronii.[3] Prima se separă de istoria adevărată în anul 1812. Napoleon nu se mai retrage din Rusia în condițiile ştiute, ci, abandonând Moscova în flăcări, porneşte spre Petersburg, cucerindu-l. Dezastrul campaniei din Rusia a fost *cauza* prăbuşirii sale. Succesul aceleiaşi campanii deschide, dimpotrivă, o altă istorie, relatată de Louis-Napoléon Geoffroy-Chateau într-o carte apărută în 1836 sub titlul *Napoléon ou la conquête du monde. 1812 à 1832* (nouă ediție în 1841 cu titlu modificat: *Napoléon apocryphe. Histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle*). Până în 1817 marele corsican avea să cucerească întreaga Europă, iar în următorii zece ani restul lumii; la 4 iulie 1827 este decretată monarhia universală.

O altă istorie care nu s-a petrecut dar s-ar fi putut petrece se intitulează *Uchronie* şi este, prin titlul său, actul de botez al genului. În această carte publicată în 1876, filosoful francez Charles Renouvier s-a delectat (nu însă şi spre delectarea cititorului, copleşit de sute de pagini de o superbă ariditate) să imagineze ce s-ar fi întâmplat dacă politica împăraților romani față de creştinism, spre sfârşitul secolului al II-lea, ar fi fost alta decât a fost. Evoluție neaşteptată: izgonit din Occident, creştinismul se consolidează în Orient, iar Europa apuseană rămâne păgână de-a lungul întregului Ev Mediu. O uşoară deplasare de strategie religioasă a putut conduce astfel la o istorie divergentă.

Roger Caillois (în *Ponce Pilate*, 1961) atacă un nod cauzal încă mai semnificativ. Creştinismul are la origine sacrificiul pe cruce al Mântuitorului, urmat de miracolul Învierii. Ce s-ar fi întâmplat însă dacă Pilat din Pont, care se pare că a ezitat îndelung

---

[3] Cu privire la istoriile virtuale, ne-am inspirat din eseul lui Emmanuel Carrère, *Le détroit de Behring. Introduction a l'uchronie*, P.O. L.. Paris, 1986.

până să ia o decizie, l-ar fi eliberat pe Isus în loc să cedeze presiunii duşmanilor săi? Ar mai fi triumfat religia creştină sau, dimpotrivă, după cum sugerează eseistul francez, Isus ar fi rămas un simplu profet, iar lumea nu ar fi avut cum să fie câştigată de mesajul său? Destinul omenirii a depins la un moment dat de frământările de conştiință ale unui funcționar roman.

Nu este cazul să ne lăsăm convinşi, dar nici nu putem demonstra lipsa de consistență a scenariilor alternative, după cum nici autorii lor nu au cum să le demonstreze validitatea. Din nou ne lovim de lipsa experimentului autentic. Oare o ucronie cu adevărat experimentală chiar nu este posibilă?

Există totuşi tentative de experiment „real”, un gen de istorie contrafactuală practicat nu de ucronişti stimulați exclusiv de fantezie, ci de istorici profesionişti, şi încă mai riguroşi decât profesioniştii obişnuiți, întrucât înțeleg să lucreze cu cifre şi formule. Este curentul cunoscut în istoriografia americană sub denumirea de „New Economic History”. Datele esențiale ale unei structuri istorice, de preferință de ordin economic, pot fi cuantificate, ordonate în sensul unei teorii coerente, introduse în computer… Şi astfel ajungem la experiment. Modificarea parametrilor este de natură să dovedească, de data aceasta cu precizie matematică, ponderea şi funcționalitatea fiecăruia în structura globală supusă analizei.

Robert W. Fogel a inaugurat metoda printr-un studiu senzațional asupra rolului jucat de căile ferate în economia Statelor Unite spre sfârşitul secolului al XIX-lea (*Railroads and American Economic Growth*, 1964). El a construit un model matematic al economiei americane, din care lipsea un singur element, anume acela a cărui pondere urma să fie calculată: căile ferate. Iată, în sfârşit, experimentul mult aşteptat: un secol al XIX-lea american fără căi ferate! Iar concluzia a fost pe măsura ingeniozității proiectului. Potrivit interpretării tradiționale pe care nimeni nu se gândise să o pună la îndoială, impactul masiv al căilor ferate în economia veacului trecut părea de necontestat. Or, rezultatul experimentului lui Fogel infirma teoria, calculul dovedind că nu mai mult de 5% din creşterea economiei americane se datora acestui factor socotit „decisiv”. O lovitură neaşteptată dată manierei obişnuite de identificare a cauzelor, prin pur exercițiu mental. Şi dacă determinările cauzate pe care le invocăm cu atâta uşurință nu sunt neapărat adevărate, oricât ar părea de logice?

Nici contestațiile nu s-au lăsat aşteptate. S-a atras atenția asupra necesarei înțelegeri a societății ca sistem, în interiorul căruia modificarea sau anularea unui factor nu-i poate lăsa pe ceilalți neschimbați. America fără căi ferate ar fi arătat în ansamblu sensibil diferit. Apoi, informațiile care se pretează la cuantificare sunt în genere limitate şi incomplete (cel puțin până într-o perioadă recentă), şi astfel se alunecă uşor spre elaborări sumare şi „orientate” de serii statistice. Dar, peste toate, trebuie spus că, oricât de temeinic s-ar înfățişa la prima vedere, experimentul nu este chiar experiment, ci, în fapt, un simulacru de experiment. Nu societatea americană pătrunde în computer, nici măcar un segment al ei, ci un model alcătuit de istoric, o imagine, care, fie ea şi riguros-matematică, tot imagine rămâne, cu alte cuvinte subiectivă.

O iluzie este pe cale să se destrame. Fixarea istoriei în serii statistice şi modele matematice a suscitat la un moment dat mari speranțe, părând că o apropie, în sfârşit,

de condiția unei adevărate ştiințe. „Istoricul de mâine va fi programator sau nu va mai fi", decreta fără drept de apel Le Roy Ladurie într-un avertisment datat 1968. Cuantificarea înseamnă însă nu numai precizie, ci şi drastică simplificare şi omogenizare a unor structuri şi evoluții infinit de diverse şi de complexe. Cât poate rămâne într-o formulă din istoria adevărată? Să admitem, în beneficiul demonstrației, că pe măsura „matematizării" sale istoria ar deveni mai sigură în demersul şi concluziile ei. Dar care istorie? Vom şti până la urmă cu maximum de precizie cum stau lucrurile într-un model istoric care este departe de a fi replica fidelă a istoriei adevărate.

Şi chiar dacă asupra unei probleme bine definite s-ar putea lucra adecvat cu rigoare matematică, întrebarea este ce se întâmplă când trecem la o problematică mai largă, la conexiuni complexe, la interpretări globale? A spus-o tot Robert Fogel, într-un articol tratând despre „limitele metodei cantitative". Vor face metodele cantitative istoria cu adevărat ştiințifică?, se întreabă promotorul „noii istorii economice". Pentru a replica, neaşteptat, cu sinceritate dezarmantă: „Răspunsul la această întrebare, potrivit părerii mele, este un neechivoc nu".[4] Chiar dacă se pretează la „matematizare" pe porțiuni limitate, istoria rămâne în ansamblu o disciplină umanistă, cu alte cuvinte un domeniu în care fiecare judecă aşa cum este capabil să judece.

Din tot acest joc, cauzele ies destul de şifonate. Pe de o parte, „New Economic History" a atras atenția asupra superficialității interpretărilor curente şi lipsei lor de fundament ştiințific. Pe de altă parte, şi criticii săi au avansat obiecții pertinente cu privire la noile soluții propuse. Şi atunci, cum stau lucrurile? Pentru sau contra căilor ferate? Efectiv, votul rămâne liber. Singura concluzie este că până şi cele mai înrădăcinate interpretări, socotite axiome, pot fi contestate cu argumente temeinice. Nu există raporturi cauzale intangibile, nu există ierarhii care să nu poată fi răsturnate.

Istoricii au toate motivele să fie deconcertați. Ei ştiu tot mai multe despre *ce* s-a întâmplat, dar deloc mai mult despre *de ce* s-a întâmplat (sau, dacă ştiu mai mult, este pentru că au în față tot mai multe scenarii divergente). Un bun cunoscător al istoriografiei contemporane, Lawrence Stone, nu ezită să-şi afirme scepticismul: „În cea mai mare parte, problemele majore ale istoriei sunt la fel de insolubile ca înainte, dacă nu încă şi mai mult. Suntem la fel de departe de a ne pune de acord asupra cauzelor revoluțiilor engleză, franceză şi americană, în ciuda eforturilor enorme depuse pentru a aduce lumină în privința originilor lor economice şi sociale […] Nu ştim dacă societatea engleză era mai deschisă şi mai mobilă decât societatea franceză în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, nici dacă mica nobilime şi aristocrația erau în ascensiune sau în declin în Anglia dinaintea războiului civil." În acelaşi spirit, se pun întrebări, fără soluții, sau cu prea multe soluții, privitoare la originile „decolării" societății occidentale în secolele XI – XIII: „avântul demografic este cel care a antrenat progresul agriculturii, sau invers? Trebuie oare să apelăm şi la alte cauze?" Până la urmă se degajează concluzia că „problema avântului secolelor XI-XIII rămâne fără răspuns"![5]

---

[4] Robert William Fogel, „The Limits of Quantitative Methods în History", în *The American Historical Review*, aprilie 1975, p. 341.

[5] Puncte de vedere preluate din lucrarea citată a lui Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire"*, pp. 119-120.

Aceasta este istoria! Dacă vrem, putem să-i cerem mai mult, oricum ea nu ne va da. Slăbiciunea nu constă în incapacitatea de a formula interpretări, dimpotrivă, în abundența lor, în lipsa oricărui criteriu obiectiv de ierarhizare, şi, peste toate, în imposibilitatea verificării supozițiilor. Dacă ceea ce caracterizează ştiința este validarea sau – în sens popperian – invalidarea ipotezelor prin observație şi experiment, atunci istoria cu greu poate aspira la un statut ştiințific. Ambiția ei de a deveni o ştiință a cauzalității se dovedeşte iluzorie. Până la urmă, nimic nu este mai aleatoriu în istorie decât ceea ce părea a fi superioritatea ei incontestabilă, marca ei ştiințifică: identificarea cauzelor. Discuție nesfârşită despre cauze, cu siguranță, ştiință a cauzalității, nicidecum.

Jocuri de război

Supusă oscilațiilor ideologice şi deschisă spre cele mai felurite interpretări, istoria nu are cum să evite capcanele politicii curente. De altfel, nici nu face eforturi să le evite. Ca argument de legitimare, nu poate fi ignorată de *establishment*-ul politic (şi nici de competitorii acestuia). Se apelează la verdictul ei atât în problemele interne ale unei comunități cât şi în raporturile internaționale. Istoria este un instrument de putere şi un instrument al luptei pentru Putere.

Manipularea prin istorie defineşte un procedeu curent şi universal de influențare politică, deloc erodat în ciuda îndelungatei sale întrebuințări, tocmai datorită impresiei derutante pe care o lasă că ar fi vorba despre altceva (despre trecut, nu despre prezent, despre ceea ce a fost cu adevărat şi nu despre interese actuale).

Putem alege orice spre exemplificare, din zorii istoriei până astăzi. Se poate manipula şi prin preistorie. Arienii invocați de Hitler sunt o mărturie elocventă. Am constatat de altfel că, în genere, construcțiile politico-naționale moderne tind să se legitimeze în preistorie!

Ne vom opri însă asupra unui segment recent de istorie, mai încărcat de consecințe şi cu impact aproape universal: marele eveniment fondator al lumii de astăzi, *al doilea război mondial*. Cel puțin trei tipuri de legitimitate îşi află, în această încleştare simbolică şi în pilduitorul ei deznodământ, o doză semnificativă de justificare, decurgând din hotărârile fără apel ale Istoriei. Mai întâi, democrația de factură occidentală, care a ieşit din crucialul eveniment puternic consolidată şi mult mai sigură pe valorile ei, în contrast cu prăbuşirea în imaginarul politic a valorilor şi soluțiilor de extremă dreaptă. Apoi, ideologia comunistă, puternic valorizată prin rezistența şi victoria în fața fascismului. Şi, în sfârşit, cazul specific, dar nu mai puțin caracteristic, al evreilor în genere şi al statului Israel în particular, cărora genocidul nazist şi, într-o anumită măsură, vinovăția „celorlalți” (complici sau indiferenți) le conferă o autoritate morală şi o poziție aparte în lumea de astăzi.

Ca orice fapt considerat fondator – şi cu atât mai mult unul atât de apropiat în timp –, al doilea război mondial beneficiază de o prezență neîntreruptă în actualitate. S-ar putea spune că este chiar mai actual decât multe evenimente care se petrec astăzi. Niciun subiect istoric nu s-a materializat în atâtea cărți, ca şi într-o atât de abundentă producție

cinematografică. Limitele discuției sunt atent jalonate, fiindcă orice se spune despre al doilea război mondial (inclusiv ce vom spune noi acum!) atinge sensibilități şi stârneşte reacții. Dar chiar între limitele îndeobşte acceptate în mediul democratic – şi care implică, fireşte, condamnarea nazismului, a genocidului, a crimelor de război şi a crimelor împotriva umanității –, interpretări, dacă nu divergente, în orice caz sensibil nuanțate, conduc spre interese specifice de ordin politic şi național.[1]

Factorii politici responsabili ai Germaniei postbelice au denunțat constant şi fără echivoc nazismul şi ororile sale; mai mult chiar, orice deviere în această privință, față de interpretarea oficială, este aspru sancționată. S-ar părea că nu prea există libertate de manevră. Ea totuşi există. Întrebarea principală priveşte gradul de vinovăție şi „difuzarea acesteia". Cât de vinovați sunt germanii înşişi, cât de vinovată este Germania? Generația care a trăit nazismul a preferat să oculteze amintirile neplăcute, dimpotrivă, tânăra generație a anilor '60 s-a ridicat acuzatoare împotriva părinților. Dar între timp Germania a devenit cu adevărat un mare stat democratic şi o mare putere a lumii de astăzi. Se poate hrăni o asemenea poziție politică numai dintr-un sentiment de vinovăție? Nu este de mirare că accentele tind să se deplaseze, prudent, dar totuşi semnificativ. Sunt istorici care pun sub semnul întrebării ceea ce până mai ieri era îndeobşte admis, şi anume „calea particulară" a istoriei germane, orientată aproape fatal spre soluția nazistă. Ei invocă factori externi care ar fi contribuit la ascensiunea nazismului, şi în primul rând precedentul bolşevic şi amenințarea bolşevică. Nazismul ar fi fost, aşadar, mai curând un „răspuns" decât un rezultat autentic german.

Pe de altă parte, fără a ignora sau minimaliza crimele nazismului, aceiaşi autori îndeamnă la o comparație cu tragedii similare petrecute în alte părți ale lumii. Oare numai naziştii au procedat aşa? Totodată, istoricii, şi în particular manualele şcolare, îşi îndreaptă atenția, mai insistent ca în alte istoriografii, spre impactul războiului asupra populației civile. Se ştie că sacrificiile „civile" în Germania – din pricina, în primul rând, a bombardamentelor – au fost mai numeroase ca oriunde, cu excepția Uniunii Sovietice. Din acest punct de vedere Germania poate să apară ca victimă! Oricum, se practică o disociere între incontestabilele responsabilități politice şi suferințele îndurate de germanii de rând. Se adaugă recenta punere în valoare a „rezistenței germane", multă vreme socotită modestă şi marginală, spre deosebire de rezistența popoarelor supuse de nazişti, şi îndeosebi de atât de mediatizata Rezistență franceză. Germania era aproape în bloc vinovată, iar Franța aproape în bloc rezistentă. Între timp interpretările au evoluat. În 1990, în cadrul unei dezbateri privitoare la conflictul mondial, un participant german a afirmat cu toată naturalețea: „Nu ştiu dacă au fost mai mulți rezistenți germani decât rezistenți francezi, fiindcă aceasta este o denumire care depinde considerabil de definiții şi care, în plus, variază considerabil, potrivit circumstanțelor politice şi militare"; urma propunerea tratării laolaltă, comparativ, a rezistenței germane şi a celei franceze. Iată cum, chiar fără încălcarea tabuurilor, se întrevede totuşi o istorie a celui de-al doilea

[1] Considerațiile care urmează se bazează într-o anumită măsură pe volumul *Les Echos de la mémoire. Tabous et enseignement de la Seconde Guerre mondiale* (acte ale unui colocviu internațional desfăşurat la Sorbona în zilele de 15-16 iunie 1990), texte reunite şi prezentate de Georges Kantin şi Gilles Manceron, Le Monde Editions, Paris, 1991.

război mondial mai puțin „culpabilizantă” pentru Germania şi mai potrivită cu poziția actuală a Germaniei în lume.

Este interesant, în sensul manipulării istorico-politice, modul cum Republica Democrată Germană, pe de o parte, şi Austria, pe de altă parte, au înțeles să lase Germania Federală să se descurce singură cu trecutul nazist şi cu responsabilitățile respective. Germania zisă democrată nu a acceptat să aibă nimic de a face cu nazismul; stat comunist, cu alte cuvinte antifascist prin definiție, a înțeles să-şi extragă legitimitatea exclusiv din lupta revoluționară a proletariatului german; pentru nazism trebuiau să plătească, moral ca şi material, capitaliştii din Vest! În ce priveşte Austria, poziția oficială în care s-a plasat multă vreme a fost aceea de primă victimă a nazismului, de țară ocupată (cu eludarea faptului că fenomenul nazist austriac s-a manifestat cu virulență, anticipând şi pregătind *Anschluss*-ul, iar naziştii de obârşie austriacă – printre care şi Hitler! – nu au fost mai puțin nazişti decât naziştii germani).

În Franța, prima versiune a fost predominant eroică. Regimul de la Vichy apărea drept necaracteristic spiritului francez, un corp străin în istoria Franței, sau, din altă perspectivă, o soluție pasageră de acomodare, utilă pentru a salva ce se mai putea salva. Franța adevărată se recunoştea în Rezistența franceză, singura purtătoare de legitimitate. Într-un fel sau altul, marea majoritate a francezilor ar fi fost „rezistenți”. Rezistența a fost mitul fondator al celei de-a IV-a Republici şi apoi al celei de-a V-a, cel puțin cât timp s-a aflat la cârmă generalul de Gaulle. Era cu siguranță nevoie de un mare mit unificator pentru a-i reconcilia pe francezi în spiritul unei istorii comune şi pentru a compensa – printr-o epopee pe măsura măreției unei istorii multiseculare – lungul şi deprimantul şir de eşecuri: catastrofa din 1940, ocupația germană, pierderea rangului mondial, decolonizarea defectuoasă cu frustrantele războaie din Indochina şi Algeria… Unitatea şi gloria Franței mai presus de orice. Singura discordanță majoră privea nepotrivirile dintre memoria gaullistă şi memoria comunistă a Rezistenței.

Mitul acesta s-a întipărit adânc în mintea oamenilor. Francezii au ajuns să creadă că sunt, de felul lor, mai înclinați spre rezistență decât alte nații. Am fost întrebat, nu o dată, cu privire la dezastrul comunist al României: „Cum a fost posibil?” Am replicat de fiecare dată: în Franța, la Vichy, cum a fost posibil? Şi ce s-ar fi întâmplat dacă regimul de la Vichy şi ocupația germană nu ar fi durat patru ani, ci o jumătate de secol?

Probabil că sunt mai mulți francezi care l-au aclamat pe Pétain decât cei care au luptat în maquis. Şi încă şi mai mulți au încercat pur şi simplu să supraviețuiască, practicând un compromis cotidian cu o istorie care îi depăşea. Mitul nu putea să reziste la nesfârşit, în toată splendoarea lui, unor priviri mai atente şi mai puțin dispuse la complezență ideologică. Regimul de la Vichy a fost pus sub reflector pentru a se constata că nu a apărut doar ca expresie a unei plieri – fie necesară, fie condamnabilă – la exigențele inamicului, ci şi, nu în mică măsură, ca materializare a unor orientări ideologice, mentalități şi atitudini cât se poate de franceze. Numeroase persoane au colaborat nu neapărat fiindcă nu au avut încotro, dar fiindcă împărtăşeau un crez politic asemănător cu al ocupantului (antidemocratism, anticomunism, antisemitism…). A existat o Franță „colaboraționistă” tot aşa cum a existat o Franță „rezistentă”, prelungindu-se în anii de război vechea divizare şi vechiul conflict dintre „cele două

Franțe”. A fost, de fapt, în Europa ocupată de germani, singura „colaborare” de asemenea proporții, implicând structurile „legitime”, sau „aparent legitime”, ale statului. Cu geniul lor în a oferi soluții exemplare, francezii au excelat la ambele capitole: colaboraționism şi rezistență!

Problema este unde se află dreapta măsură. Şi cum aceasta este greu de apreciat, în istorie ca şi în politică, alunecarea dinspre merite spre responsabilități nu putea să nu se producă. Publicată în 1973, cartea istoricului american Robert Paxton, *La France de Vichy*, a marcat începutul acestui proces, prin despărțirea de interpretările „eroizante”. An după an, vinovățiile au concentrat în tot mai mare măsură atenția, desigur şi fiindcă se vorbise mai puțin despre ele. François Mitterrand a refuzat să accepte legitimitatea regimului de la Vichy, aşadar vina Franței. Succesorul său, Jacques Chirac, a întreprins şi acest ultim pas. Persecuțiile antisemite s-au aflat în ultima vreme în centrul dezbaterii, şi nu numai persecuțiile în sine, dar şi insuficienta reacție a societății franceze în apărarea evreilor persecutați. În 1997, Biserica catolică şi-a cerut oficial scuze în acest sens (chiar dacă unii episcopi şi numeroşi preoți i-au ajutat efectiv pe evrei). Procesul deschis în toamna aceluiaşi an împotriva lui Maurice Papon, acuzat de complicitate la deportarea evreilor din Bordeaux, a readus în cea mai stringentă actualitate o istorie veche de peste cincizeci de ani. S-a evocat în marginea procesului şi rolul jucat de acelaşi Papon, două decenii mai târziu, ca prefect de poliție al Parisului în vremea generalului de Gaulle şi a războiului din Algeria. Persecutorul evreilor este considerat responsabil de reprimarea sângeroasă a manifestațiilor de protest algeriene din 17 octombrie 1961. Ar fi fost aproape 300 de morți: neştiută, până astăzi, reeditare a nopții Sfântului Bartolomeu! Iată o punere sub acuzare nu numai a unui funcționar de la Vichy şi a regimului pe care l-a servit, ci a unor structuri, atitudini şi practici politice cu semnificații mai largi, susceptibile de a afecta Franța în genere sau o anume idee despre Franța. Sunt în discuție elita politică şi intelectuală, instituțiile statului, reacțiile antisemite şi xenofobe… Necesară introspecție critică sau culpabilizare globală nejustificată şi generatoare de incertitudini periculoase? Amintirile războiului şi judecățile asupra perioadei respective continuă să-i dividă pe francezi, de fapt, să se scoată în evidență vechi linii de fractură, mereu prezente în societatea franceză.

Statele Unite au cu siguranță mult mai puține probleme de conştiință legate de acest război. Au procedat aşa cum trebuiau să procedeze. S-a dezvoltat printre compatrioții săi, mărturiseşte Robert Paxton, „un sentiment de autosatisfacție şi de glorie națională”.[2] Tentația mesianică atât de prezentă în cultura americană îşi spune şi în această privință cuvântul. America nu greşeşte, iar valorile promovate de ea sunt universale (mai târziu, războiul din Vietnam avea să dovedească limitele şi chiar primejdiile unei asemenea concepții; a fost războiul unei mari neînțelegeri, dată fiind neaderarea vietnamezilor la modelul american care le era oferit). Nu încape îndoială că decizia de a intra în război pe teatrul european în sprijinul democrațiilor copleşite de ofensiva nazistă a însemnat un act istoric căruia trebuie să i se recunoască grandoarea. Mai contestabilă a fost atitudinea prea binevoitoare față de Stalin şi de obiectivele Moscovei. Şi mai contestabil

---

[2] Robert Paxton, „Quelques zones d’ombre dans la bonne conscience des Etats-Unis”, în *Les Echos de la mémoire*, pp. 117-118.

încă – şi cu totul insuficient asumat de conştiința americană – a fost tratamentul rezervat populațiilor civile ale puterilor inamice. Bombele atomice aruncate la Hiroshima şi Nagasaki au avut, *poate*, o justificare militară. Dar „justificările” militare i-au scutit pe alții de acuzația de crime de război?

De altfel, bombardamentele „clasice” s-au dovedit încă mai nimicitoare. Față de aproximativ 80.000 de morți la Hiroshima şi 40.000 la Nagasaki, s-au înregistrat 83.000 de victime în urma bombardării capitalei japoneze la 9 şi 10 martie 1945 şi multe sute de mii în atacurile lansate împotriva oraşelor germane, dintre care 135.000 la Dresda, în zilele de 13-14 februarie 1945. Acest din urmă bombardament (operă a aviației engleze), probabil cea mai ucigătoare lovitură a celui de-al doilea război mondial, se înscrie într-o lungă suită de raiduri similare ale forțelor anglo-americane menite să demoralizeze Germania şi pe aliații săi. Au fost vizate, pe lângă obiective militare şi strategice, marile concentrări de populație, centrele urbane, cu alte cuvinte, în mod nemijlocit şi deliberat populația civilă (bombardarea Bucureştiului la 4 aprilie 1944 s-a înscris în această tactică). Astăzi, o asemenea înțelegere a războiului a devenit intolerabilă, şi s-a văzut, cu ocazia conflictului din Golf, pe de o parte grija de marcare cât mai sigură a obiectivelor strategice, pe de altă parte sentimentul de revoltă, respectiv de vinovăție, sau cel puțin de jenă, stârnit de disfuncționalitățile care au pricinuit totuşi victime în rândul populației civile. Oricum, nu mai este de conceput a lovi din plin şi a ucide oameni nevinovați, inclusiv mii de copii, numai pentru a demoraliza adversarul (oricât ar fi el de vinovat şi oricât de dreaptă ar fi cauza apărată). Asupra acestor responsabilități, dezbaterea în Statele Unite este limitată şi redusă, în genere, atât cât este, la problema legitimității folosirii armelor atomice. Cum se vede, un discurs divergent față de accentul pus de germani asupra victimelor civile şi suferințelor îndurate de populație. Prin discursul triumfal asupra celui de-al doilea război mondial se justifică universalitatea valorilor americane şi rolul mondial al Americii.

Japonia are, la rândul ei, o viziune particulară asupra perioadei în discuție. Stat „agresor”, apare în acelaşi timp şi ca „victimă”, ca victimă extrem de simbolică, prin cele două oraşe-martir: Hiroshima şi Nagasaki. Este totodată singura putere învinsă care a păstrat elemente efective de continuitate între vechiul regim, vinovat de război, şi sistemul democratic construit sub supraveghere americană, după înfrângere. Soarta împăratului Hirohito a fost cu totul alta decât a lui Hitler şi Mussolini; el a rămas neclintit în demnitatea sa imperială, chiar dacă a pierdut puterea efectivă, iar imposibilitatea unei dezbateri reale în jurul responsabilităților sale a creat de la bun început un blocaj. Nu lipsit de semnificație în sensul aceleiaşi continuități este şi faptul că unul dintre principalii miniştri ai cabinetului de război a devenit în 1957 prim-ministru. Justificări, lipsite de complexe, ale politicii japoneze de până la 1945 s-au făcut auzite, venind chiar din partea unor personalități politice, inclusiv membri ai guvernului. S-a justificat astfel anexarea Coreii în 1910, s-au negat masacrele din China, considerate pure ficțiuni… Şi, mai presus de orice, războiul declanşat de Japonia a fost frecvent înfățişat ca un război de eliberare împotriva imperialismului occidental, purtat în numele şi în interesul popoarelor Asiei. În fond, Rusia s-a extins până la Pacific, englezii şi francezii au ocupat sud-estul continentului asiatic, insulele marelui ocean au fost împărțite între ei şi

americani, de ce ar fi acuzată tocmai Japonia, care este oricum mai „la ea acasă”? Acest gen de contraofensivă istorică „disculpatoare” coexistă cu atitudini ceva mai critice față de propriul trecut, cu unele recunoaşteri parțiale sau, mai recent, chiar cu exprimarea de scuze oficiale pentru brutalitatea intervențiilor în Coreea şi China. Cert este că, în comparație cu Germania, aflată într-o poziție similară, Japonia a cedat mult mai puțin şi mult mai încet în ce priveşte asumarea responsabilităților.

Discursul său, deloc umil, despre rolul avut în război, lasă să se întrevadă, în ciuda înfrângerii şi a efectivelor reorientări politice, conştiința poziției importante pe care Japonia o ocupă în Extremul Orient şi în lume. Este imaginea despre sine a unei națiuni convinse că are o menire istorică mai înaltă decât aceea de auxiliar îndepărtat al democrațiilor occidentale.

În ce priveşte România, aspectul particular îl reprezintă purtarea a două războaie succesive şi contradictorii în cadrul aceluiaşi conflict: mai întâi alături de Germania împotriva Uniunii Sovietice, apoi alături de Uniunea Sovietică (şi de aliații săi) împotriva Germaniei. Prima fază a fost inițial condamnată vehement de responsabilii politici şi de istoricii comunişti, iar cea de a doua puternic valorizată în sensul eliberării țării de către armata sovietică şi frăției de arme româno-sovietice. Alunecarea naționalistă a comunismului în vremea lui Ceauşescu a dus la sensibile mutări de accent. S-a pus treptat o anume surdină în judecarea regimului Antonescu şi a războiului antisovietic, după cum s-a estompat şi rolul eliberator al Armatei Roşii, funcția eliberatoare revenind pe de-a-ntregul Partidului Comunist Român. După 1989, prăbuşirea comunismului şi a ideologiei sale a permis reabilitarea până la capăt a lui Antonescu şi a primilor ani de război; evident, nu există un acord unanim, dar interpretarea larg împărtăşită de istoricii perioadei şi de opinia publică este aceea a unui război justificat, pentru eliberarea Basarabiei şi Bucovinei şi pentru înlăturarea pericolului din Răsărit. Interesant că nu mai puțin justificată rămâne şi partea a doua a războiului, meritul răsturnării situației deplasându-se dinspre comunişti spre regele Mihai şi spre partidele istorice. Se pare că, pentru majoritatea românilor, România a procedat bine la 1941 intrând în război alături de Germania şi a procedat la fel de bine la 1944 întorcând armele împotriva Germaniei. Regimul Antonescu este apreciat în genere favorabil, la fel şi răsturnarea regimului Antonescu. Chiar măsurile antisemite sunt judecate cu oarecare înțelegere (pe motiv că nu s-a mers atât de departe ca în Germania sau în teritoriile controlate direct de germani). Dat fiind că schimbarea de front la 23 august 1944 ar fi contribuit la scurtarea războiului (un calcul „precis”, curios model de „analiză” contrafactuală, ne spune chiar cu cât: cu 200 de zile), românii se socotesc nedreptățiți că au fost considerați la sfârşitul conflictului învinşi şi nu învingători (deşi luptaseră împreună cu Germania timp de 38 de luni, iar împotriva ei 8 luni şi jumătate).

S-ar putea spune că până la urmă românii au conştiința chiar mai împăcată decât japonezii sau americanii. Ne aflăm în fața unei carențe îngrijorătoare a spiritului autocritic, constatare care priveşte nu numai al doilea război mondial, ci întreaga problematică a istoriei şi actualității româneşti. Schema de gândire este simplă: românii au avut întotdeauna dreptate, şi cum lucrurile, evident, nu merg întotdeauna bine, vina înseamnă că aparține „celorlalți” (ruşi, germani, americani, unguri, evrei… Şi aşa mai

departe, în funcție de contextul istoric sau politic). Această mentalitate de victimă a istoriei este o maladie gravă a spiritului public. Incapacitatea de a lua în considerare fondul propriu de erori şi gradul de responsabilitate care decurge de aici se constituie astăzi în bariere mentale în calea redefinirii societății româneşti şi integrării sale europene.

Al doilea mare beneficiar al conflictului mondial (dacă nu chiar primul!), alături de democrațiile occidentale, a fost comunismul. Paradoxală alăturare, dar care defineşte mai corect decât o fac discursurile politice sau manualele sensul şi efectele celui de-al doilea război mondial. Acesta nu a fost exclusiv o confruntare între democrație şi totalitarism, ci, în fapt, un război al democrațiilor aliate cu un anume totalitarism împotriva altei forme de totalitarism. De aceea, nici principiile nu au fost atât de clare pe cât ar fi trebuit să fie, nici rezultatul atât de pur pe cât s-a dorit şi s-a proclamat. Războiul a fost câştigat pe jumătate de democrații, dar şi pierdut pe jumătate. Europa central-răsăriteană, eliberată de ocupația germană, a intrat sub dominația comunismului sovietic, cu acordul tacit al democrațiilor occidentale. O mare victorie a Occidentului, contrabalansată printr-un eşec de proporții.

Cert este că războiul a legitimat pe deplin comunismul (ținut până atunci într-un fel de carantină). Angajat laolaltă cu democrațiile, împotriva unui totalitarism cinic şi criminal, comunismul şi-a asigurat, în dezacord total cu profilul său real, o aură de democratism. Mai mult chiar, contribuția sa la înfrângerea forțelor Răului nu a fost una oarecare, ci o contribuție decisivă, la prima vedere mai importantă chiar, oricum mai „masivă”, decât a democrațiilor occidentale. La sfârşitul războiului, pierderile în oameni ale Statelor Unite se cifrau la 300.000, ale Marii Britanii la 390.000, în timp ce Uniunea Sovietică avansa un total de pierderi militare şi civile de 20 de milioane. În mare măsură războiul fusese un război sovietic, câştigat de Armata Roşie, război în care Aliații se angajaseră reticent şi prudent (întârziind, de pildă, deschiderea, insistent solicitată de Stalin, a celui de-al doilea front în Vest). O epopee tragică, eroică şi triumfală, neîntunecată de cea mai mică umbră, aşa s-a prezentat timp de decenii imaginea sovietică a „marelui război pentru apărarea patriei”. Viziune care, evident, legitima imperiul sovietic şi cuceririle sale (țările „eliberate”), constituind în plus, prin argumentul invincibilității Armatei Roşii „un avertisment adresat adversarilor” imperialişti ".

O dată cu prăbuşirea sistemului comunist au ieşit la lumină fapte, nu necunoscute, dar unele neştiute în toată amploarea lor şi acoperite până atunci de istoria oficială. Reacția anticomunistă în spațiul ex-sovietic implică o rescriere radicală a istoriei contemporane, inclusiv a perioadei războiului, şi aşezarea într-o nouă perspectivă a conexiunilor dintre totalitarismele de „dreapta” şi de „stânga”, în ceea ce priveşte fenomenul represiv. S-a avansat – din mediile ruseşti anticomuniste – cifra de 60 de milioane de victime pentru intervalul cuprins între revoluția din 1917 şi moartea lui Stalin în 1953, cu precizarea că nici anii războiului, plasați oficial sub semnul solidarității naționale, nu au fost mai „blânzi” față de „duşmanul” din interior. O estimare occidentală recentă reține „doar” 20 de milioane. Un caz aparte îl reprezintă masacrul din pădurea Katin. Mii de ofițeri polonezi, aflați în prizonierat sovietic, au fost executați în acest loc, iar vina a fost aruncată după război asupra naziştilor (şi reținută în actul de acuzare de

la Nümberg). Abia în 1990 oficialitățile ruse au făcut un prim pas spre asumarea responsabilității (de altfel incontestabile) a acestui măcel. Se adaugă chestiunea deportărilor unor populații întregi, acuzate de colaborare cu inamicul, sute şi sute de mii de tătari din Crimeea, ceceni, germani de pe Volga… Nici responsabilitatea sovietică în declanşarea războiului nu mai poate fi ocolită. Între 1939-1941, Stalin nu a mers împotriva lui Hitler, ci alături de el, ocupând zona care i-a revenit în urma împărțirii Europei: jumătate din Polonia, țările baltice, Basarabia şi nordul Bucovinei… Ceea ce s-a petrecut în 1944-1945 şi în anii următori, în condițiile înaintării Armatei Roşii spre inima Europei, a fost încă şi mai grav, denaturând complet principiile democratice proclamate de Aliați. Un episod despre care aproape nu se vorbeşte este alungarea unui număr de 11 milioane de germani din teritoriile care au revenit Poloniei şi din Cehoslovacia. A fost cea mai amplă acțiune de purificare etnică pe care a cunoscut-o istoria europeană. Subiect în genere evitat, dat fiind că actualele frontiere sunt acceptate de toate părțile; sacrificată este însă din nou istoria, dependentă – ca întotdeauna – de ceea ce interesele actuale vor sau nu să rețină din ea.

Nu numai comunismul sovietic a beneficiat, timp de decenii, de titlurile de glorie câştigate în război, ci comunismul în genere, îndeosebi prin rolul excepțional pe care l-au avut comuniştii în mişcările de rezistență, din Franța până în Iugoslavia. În toamna anului 1939, Partidul Comunist Francez a fost interzis, consecință a încheierii pactului germano-sovietic şi însuşirii de către comuniştii francezi a directivelor primite de la Moscova. Într-o țară aflată în război cu Germania, vasalii Moscovei susțineau în fond o atitudine favorabilă Germaniei. Aşa încât, despre un rol efectiv al partidului comunist în rezistență nu se poate vorbi decât începând din 1941, o dată cu atacul german împotriva Uniunii Sovietice. Dar, din acest moment, comuniştii, cu capacitatea lor de organizare şi mobilizare, au devenit factorul cel mai dinamic şi mai important al rezistenței interne (rezistența externă fiind inițiată încă din iunie 1940 de la Londra, de generalul de Gaulle). Rezistența franceză a fost, aşadar, în bună măsură, o rezistență comunistă, iar comuniştii nu au ezitat să-şi facă din aceasta un merit istoric de neşters. Ei au dat cele mai multe jertfe în lupta pentru eliberarea Franței! S-au autointitulat, cu mândrie, „le parti des fusilles”, partidul împuşcaților. Astăzi, Partidul Comunist Francez este singurul partid comunist important din Europa care nu a renunțat la numele său şi care continuă să arboreze simbolul tradițional: secera şi ciocanul. El nu are nimic de a face cu milioanele de morți din Rusia, din China sau din Cambodgia. Morții sunt ai lui, căzuți pentru Franța! Chiar dacă pot fi invocate şi alte momente istorice fondatoare care explică vitalitatea comunismului francez (Comuna din Paris, Frontul Popular din 1936…), cea mai semnificativă doză de legitimitate i-o conferă rolul de necontestat pe care l-a avut în înfruntarea cu nazismul şi cu regimul de la Vichy (imagine eroică pe cale de a-şi pierde din strălucire, o dată cu relativul declin politic al partidului în anii din urmă; declin relativ înseamnă însă şi vitalitate „relativă”, aceasta din urmă hrănindu-se în bună măsură din istorie, din memoria colectivă a unor categorii de francezi).

Valorizarea stângii şi devalorizarea dreptei se numără de asemenea printre efectele cele mai caracteristice ale războiului. Totalitarismele discreditate (cu excepția, aşadar, a comunismului) au fost repede catalogate de „extremă dreaptă”, sintagmă a cărei fixare a

fost mult uşurată de primatul intelectual al stângii în Europa postbelică. Cu alte cuvinte, o ideologie de dreapta, împinsă încă mai spre dreapta, ar fi susceptibilă de a genera fenomene precum fascismul sau nazismul. Instalate la stânga, socialismul şi mai ales comunismul nu au nimic de a face cu aşa ceva. Pentru a deveni fascist, un liberal are o cale mult mai scurtă de parcurs decât, să spunem, un socialist! O asemenea interpretare este complet falsă, chiar dacă s-a impus în conştiinţe, şi nu vedem cum ar putea fi „extirpată". Se considera Hitler de „extremă dreaptă"? Partidul său s-a numit totuşi „naţional-*socialist*". Mussolini a fost şi el în tinereţe socialist, nu liberal sau conservator. Printre personalităţile de la Vichy s-au numărat de asemenea nu puţini oameni politici proveniţi din rândurile stângii (inclusiv Pierre Laval). Dimensiunea socială şi comunitară a ideologiilor zise de extremă dreaptă le apropie mai mult de unele valori de stânga. După cum alte trăsături – naţionalismul, ideea unui stat puternic –le apropie de valori tradiţionale ale dreptei, deşi, şi în această privinţă, comparaţia cu comunismul şi îndeosebi cu naţional-comunismul, este cât se poate de legitimă. Dimensiunea milenaristă a fenomenelor politice respective: o lume nouă „un om nou, conferă, de asemenea, un spirit comun celor trei mari ideologii totalitare: nazismul, fascismul şi comunismul. Nu vrem să întoarcem lucrurile şi să afirmăm că extrema dreaptă ar fi mai degrabă o extremă stângă! Nicidecum. Dar vrem să spunem că linia orizontală, pe care de regulă se dispun ideologiile de la extrema stângă la extrema dreaptă, nu este o figură reală, ci mitologică, şi în tot cazul neadecvată marilor confruntări ale secolului al XX-lea. Axele totalitarism-democraţie sau colectivism-individualism (cu toate combinaţiile şi nuanţele intermediare) sunt cu siguranţă mai caracteristice decupajelor politice contemporane. Dacă se văd, şi nu pot să nu se vadă, destule asemănări între comunism şi celelalte totalitarisme, nu este fiindcă „extremele se ating" (sintagmă pe cât de comună, pe atât de lipsită de sens), ci fiindcă toate acestea nu se află la extreme opuse, ci în zone apropiate. Încă o dată, cuvintele ne pot minţi; iar un cuvânt face deseori mai mult decât un întreg discurs istoric.

Privirea dinspre stânga asupra totalitarismelor a condus la cel puţin două deformări majore. Mai întâi, simplificarea drastică şi „generoasa" aplicare a termenului „fascist". În fapt, chiar dacă „fascismele" au un aer de familie (dar un aer de familie au şi toate totalitarismele laolaltă), deosebirile dintre ele nu sunt nesemnificative. Oricât de antipatic ar fi regimul mussolinian („fascismul" în sensul său originar) din actuala perspectivă democratică, nu este corect să-l confundăm cu nazismul, măcar pentru faptul că nu a fost antisemit, dar, în genere, ţinând seama, în toate privinţele, de caracterul său mai „decontractat". Disocieri similare ar trebui făcute cu privire şi la alte formaţiuni politice şi programe ale dreptei naţionaliste, în funcţie de profilul fiecăreia. Pe de altă parte, comunismul a rămas să fie cântărit cu măsuri diferite, punându-se în evidenţă generozitatea proiectului, substanţa sa umanistă, chiar atunci când *faptele* ofereau un cu totul alt spectacol. Comuniştii francezi sau foştii comunişti italieni pot ajunge astăzi la guvernare fără a provoca mari frământări de conştiinţă în opinia publică, în schimb asocierea la putere, pentru o scurtă perioadă, a „mişcării sociale italiene" (descendentă, în registru moderat, a fascismului antebelic, el însuşi mai puţin radical decât nazismul) a stârnit nenumărate nelinişti şi proteste, după cum în Franţa Frontul Naţional este practic

exclus din jocul politic, dreapta neacceptând să colaboreze cu el (atitudine de altfel întru totul onorabilă), în timp ce Partidul Comunist, pe deplin integrat în jocul politic, întăreşte rândurile stângii, şi astfel o stângă minoritară poate ajunge la putere, iar o dreaptă majoritară riscă să se instaleze durabil în opoziţie.

Preocupată să combată fascismul, stânga nu s-a grăbit să denunţe ororile comunismului, oricum nu a făcut-o în măsura în care ar fi fost decent să o facă, în acord cu propriile-i convingeri democratice. Tratarea prea severă a comunismului risca să dea apă la moară dreptei şi extremei drepte. În prezent, se conturează o modificare de tactică, generată de temerea recuperării şi exploatării la dreapta (evident, împotriva valorilor de stânga) a unor fărădelegi care nu mai pot fi negate, nici minimalizate.

Aşa încât, stânga oferă acum propriul său bilanţ – deloc favorabil în ansamblu – al experimentului comunist (responsabil, potrivit unor investigaţii recente, de exterminarea a aproape 100 de milioane de oameni). Distincţia comunism-nazism nu şi-a pierdut însă întru totul funcţionalitatea. Crimele comuniste, oricât ar fi de grave, şi la orice număr s-ar ridica, sunt considerate totuşi, de autorii de stânga, ceva mai puţin grave decât crimele naziste (cu argumente asupra cărora nu are rost să ne mai oprim, fiindcă nu istoria reală conduce jocul, ci ideologia).[3]

În sfârşit, al doilea război mondial a înscris o pagină tragică în istoria evreilor. Nimic mai firesc, în acest sens, decât „ne-uitarea”. Ceea ce ne preocupă însă acum este exclusiv funcţia politică a discursului istoric: Din acest punct de vedere, puternica actualizare a holocaustului şi a vinovăţiilor respective (de departe aspectul cel mai mediatizat în prezent al perioadei) oferă, în competiţia politică, un atu evreilor din întreaga lume, ca şi statului Israel. Radicalizarea discursului despre anii războiului şi îndeosebi insistenţa asupra culpabilităţilor nu pot fi separate de un proces în curs de radicalizare ideologică şi religioasă, prin afirmarea tot mai apăsată, în unele medii, a specificităţii evreieşti. Acest proces, de altfel relativ, care întâmpină şi rezistenţe, a condus la rezultatul ultimelor alegeri din Israel, la înclinarea, limitată dar efectivă, a balanţei în favoarea elementelor tradiţionaliste şi puţin dispuse la compromis. Cert este că evreii înţeleg să-şi facă auzită vocea, mai distinct şi mai apăsat, şi, în astfel de situaţii, un plus de dinamism politic dinamizează inevitabil şi istoria. Se adaugă şi dificultăţile problemei palestiniene. Pe cât de incontestabil pentru imaginea evreilor este argumentul celui de-al doilea război mondial (unde nu au cum să apară altfel decât ca victime inocente, în timp ce toţi ceilalţi au destule să-şi reproşeze), pe atât de contestată este politica actuală a Israelului în Orientul Apropiat. Actualizarea unei imagini valorizante are şi funcţia de a estompa imagini prezente mai puţin favorabile.

În chip paradoxal, al doilea război mondial poate fi folosit totuşi şi împotriva evreilor. Manifestarea cea mai caracteristică a acestei orientări o constituie tratarea „revizionistă” a evenimentelor. Autorii „revizionişti” nu neagă antisemitismul nazist, nici lagărele de

---

[3] Denunţarea dinspre stânga a crimelor comuniste şi-a aflat expresia recentă în masivul volum *Le Livre noir du communisme: crimes, terreurs, répressions* (autori: Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Packowski, Karel Bartosek şi Jean-Louis Margolin), Robert Laffont, Paris, 1997. A se vedea şi dosarul publicat în jurul acestei cărţi de revista *L'Express*, în numărul din 6-12 noiembrie 1997, pp. 44-58.

concentrare, nici faptul că mulți oameni au pierit în aceste lagăre (dar simțitor mai puțini, în opinia lor, decât exprimă cifrele oficiale). Ei neagă însă existența unui proiect de exterminare, a unei exterminări voite şi desfăşurate sistematic, şi, cu deosebire, a camerelor de gazare. Substanța ideologică a unei asemenea reelaborări nu poate fi ocolită. Mai întâi, represiunea nazistă îşi pierde caracterul excepțional, atrocitățile comise în vremea războiului, de toate părțile în conflict, fiind aşezate cam pe acelaşi plan. Apoi, atât democrațiile occidentale, cât şi propaganda evreiască în particular sunt acuzate că au mințit în această privință (începând cu procesul de la Nümberg).

Nu am făcut decât să examinăm foarte sumar un fascicol de interpretări privitoare la cel de-al doilea război mondial. Se înțelege că tabloul este incomparabil mai amplu, mai divers şi mai nuanțat. O tratare detaliată ar fi pus în lumină nenumărate linii ale unui nesfârşit spectru istoriografic şi ideologic. Dar chiar o privire rapidă ne dovedeşte că, în plan mental, războiul încă nu s-a terminat. Orice am spune despre el ne situează automat într-o zonă sau alta a ideologiilor şi a confruntărilor politice actuale. De aceea, trebuie să fim conştienți de faptul că orice „adevăr absolut” care ni se inoculează cu privire la acest război reprezintă (indiferent de gradul de adevăr efectiv pe care îl conține) şi o tentativă de manipulare politică.

Adevăr? Ficțiune? Sau, pur şi simplu, Istorie?

„– Nu pot crede cele ce-mi spuneți. Ce va zice istoria?
– Istoria va spune minciuni, ca întotdeauna.”

Acest schimb de replici din *Discipolul diavolului*, piesa lui George Bernard Shaw, nu lasă istoriei prea multe şanse de a se întâlni cu adevărul.

Să aibă dreptate paradoxalul irlandez? La limită, are, fără îndoială. Prea multe interese se susțin prin istorie, pentru ca tentația minciunii sau, exprimându-ne mai puțin abrupt, a deformărilor, brutale ori subtile, să nu se manifeste. Istoria mai şi minte.

Vocația ei este totuşi adevărul. Orice istoric demn de acest nume caută adevărul, şi orice persoană interesată de istorie doreşte de asemenea să afle adevărul. Dificultatea derivă din faptul că ceea ce numim „adevăr” nu poate fi decât parțial şi orientat. Atunci când sursele sunt insuficiente, istoricul nu este în măsură de a formula decât *ipoteze*, şi corect este să recunoască acest lucru. Atunci când sursele sunt suficient de „acoperitoare”, materialul faptic poate fi mai bine ținut sub control, dar faptele însele se îmbină în *scenarii*, iar scenariile pot fi nenumărate. Şi chiar dacă ar exista posibilitatea (dar nu există) unui scenariu universal acceptat, rămâne problema unghiului de privire, inclusiv a judecății morale. În viață, sunt învingători şi învinşi. Acelaşi scenariu istoric îi cuprinde pe unii şi pe alții, dar ceea ce este adevăr pentru o parte devine, inevitabil, neadevăr pentru cealaltă.

Am asistat recent la o conferință despre Imperiul Roman susținută de Jean-Pierre Martin, profesor la Sorbona. Teza, înfățişată documentat şi convingător, a fost aceea a unui imperiu care a putut să dureze, atâtea secole, între limite aproape neschimbate, deoarece nu a mizat pe forța brută, ci pe forța de convingere. Romanii nu au impus

nimic în provinciile cucerite: nici limbă, nici religie, nici mod de viață. Administrația provincială era redusă la minimum, ca şi efectivele militare. A fost şi rămâne un model de integrare reuşit, tocmai fiindcă nu a impus, ci, pur şi simplu, a convins.

Însă un compatriot al lui Jean-Pierre Martin, renumitul istoric al Galiei, Camille Jullian, judecase lucrurile exact în sens contrar. În lucrarea *De la Gaule a la France. Nos origines historiques* (1923), el nu ezita să pună în evidență „brutalitatea cuceririi romane”, denunțând servilismul nemotivat al admiratorilor Romei. Imperiul Roman nu ar fi fost decât „o decadență care a condus la o catastrofă”. „Să nu mi se mai vorbească de «geniul latin» – se indigna istoricul francez –, să nu se facă din Franța eleva şi moştenitoarea acestui geniu. Ea este altceva şi valorează mai mult.” Iar acest altceva însemna continuitatea cu Galia preromană.

Cele două interpretări, fiecare avându-şi adepții săi, exprimă, evident, ideologii distincte. Prin Camille Jullian vorbeşte naționalismul francez, şi cu atât mai răspicat cu cât momentul era al unei Franțe victorioase la sfârşitul primului război mondial. La fel judecă lucrurile, în sens autohtonist şi naționalist, şi partizanii români ai dacilor; unii dintre ei nu-i iartă nici acum lui Traian victoria din anul 106! Prin Jean-Pierre Martin, dimpotrivă, se afirmă ideologia construcției europene, spiritul său democratic şi integrator. Cu înțelepciunea vechilor romani va trebui înfăptuită Europa confederată de mâine!

Iată, aşadar, o istorie bine cunoscută în datele ei concrete, la care participă învingătorii şi învinşii. Unde este dreptatea, unde este adevărul? În orice situație se între vede şi o perspectivă a „celuilalt”. Există şi învinşi în istorie, există şi posibilități eşuate, despre care se vorbeşte de regulă mai puțin decât despre învingători sau despre proiectele validate de timp. Nu înseamnă, de pildă, că punem sub semnul întrebării valorile şi impactul istoric al civilizației americane dacă ne amintim că ea s-a extins totuşi, cel puțin într-o primă fază, în detrimentul indienilor autohtoni. Vom avea de consemnat întotdeauna puncte de vedere, fie şi minoritare şi abia perceptibile din înălțimile istoriei, pentru care adevărul proclamat nu este adevăr.

Să nu căutăm consensul în istorie. Nu îl vom găsi. Paradoxul este că progresul istoriografic nu numai că nu ne apropie, dar ne îndepărtează de proiectul unei istorii definitive. Ştim tot mai mult. Ştim probabil *prea mult*. Şi ştim tot mai puțin cum să legăm ceea ce ştim. Guizot vorbea despre o „sută de feluri” de a face istoria, dar era încă o istorie relativ omogenă, privită din o sută de unghiuri. Astăzi avem o sută de istorii distincte, privite fiecare din o sută de unghiuri. O teorie unificată este mai uşor de realizat atunci când nu se ştie prea mult. Sfântul Augustin a putut să adune, cu eleganță, esențialul cunoaşterii istorice, într-o elaborare coerentă. Au putut să o facă mai târziu Vico, Hegel, Marx. Amplificarea şi „parcelarea” istoriei fac astăzi, desigur nu imposibilă – fiindcă în istorie nimic nu este imposibil –, dar din ce în ce mai problematică, imaginarea unor noi construcții globale. Secolul al XIX-lea a fost puternic tentat de filosofia istoriei; înclinarea sa scientistă s-a întâlnit cu o istorie încă susceptibilă de a fi ținută sub control. Secolul al XX-lea, dimpotrivă, marchează un reflux sub acest aspect; spiritul său, şi aşa relativist, se conjugă cu o istorie care a devenit derutant de complexă. Marile tentative teoretice ale acestui secol au deja un aer desuet şi, de altfel,

în ciuda succesului de public, au fost aprig contestate de specialişti însă din primul moment. Aşa s-a întâmplat cu teoriile lui Spengler şi ale lui Toynbee. Toynbee este incomparabil mai erudit decât Sfântul Augustin, sau chiar decât Hegel sau Marx. I s-a reproşat însă tocmai neaderarea istoriei la schema lui atât de seducătoare. Creatorul de sistem nu are nicio vină. Oricât de multe ar şti şi oricât de impresionantă i-ar fi capacitatea de sinteză, el nu mai poate aduna şi îmbina totul în mod convingător. Istoria a devenit prea mare. La capătul atâtor progrese segmențiale, trebuie să mărturisim că nu ştim nimic cu adevărat esențial despre mecanismul intim al istoriei şi de spre sensurile ei. Sfântul Augustin ştia mai mult sau avea sentimentul că ştie mai mult Dar cum să mergem mai departe? Ne lovim de misterul însuşi al destinului umanității.

Ar fi timpul ca istoricii să-şi lepede starea de inocență, întreținută de iluziile scientiste, pentru a deveni conştienți de constrângerile şi de limitele cărora demersul lor nu poate să nu li se supună. Relativismul care decurge de aici trebuie asumat, nu fiindcă aceasta ar fi condiția ideală a istoriei (fireşte că nu este!), ci fiindcă, pur şi simplu, este condiția ei inconturnabilă.

Conştientizarea relativismului nu înseamnă însă renunțare. Ar trebui să însemne, dimpotrivă, acutizarea conştiinței profesionale. Tocmai fiindcă reconstituirea: trecutului trece prin atâtea filtre deformante, de la structurile permanente sau fluide ale imaginarului la jocul ideologiilor sau la imperativele momentului politic, aplecarea spre ceea ce a fost pretinde rigoare conceptuală şi metodo logică. Lăsată în voia ei şi ademenită de nenumărate cânturi de sirenă, istoria riscă să o ia razna! Ea trebuie ținută în loc, atât cât poate fi ținută, printr-o definire fără echivoc a regulilor meseriei. O metodă fermă nu va con duce la adevăruri incontestabile, dar va menține totuşi investigația între limitele unor ipoteze şi scenarii plauzibile, ale unei dezbateri rezonabile şi inteligibile.

Istoria este un inepuizabil joc cu trecutul. Rămâne să-l facem cât mai inteligent şi mai sugestiv. Să nu fim dezamăgiți de imposibilitatea unei versiuni ultime. Istoriile pe care fără încetare la recreăm sunt mai variate şi mai stimulante decât univoca şi nu prea convingătoarea istorie efectivă. Ele ne însoțesc în drumul nostru, ne ajută să ne precizăm proiectele, să ne înțelegem pe noi înşine. Poate că istoria spune până la urmă mai puțin decât am dori despre trecut, dar spune cu siguranță foarte mult despre spiritul uman, despre neliniştile, căutările şi speranțele sale.

Cuprins

Ceea ce numim îndeobşte istorie nu este, în raport cu realitatea, decât o narațiune simplificată, dramatizată şi învestită cu sens. Ea filtrează trecutul, îl adaptează şi îl deformează, trecându-l prin sita imaginarului şi structurându-l în sensul ideologiilor prezentului.

În acest eseu despre condiția istoriei, profesorul Lucian Boia şi-a propus să desluşească regulile potrivit cărora se petrece deplasarea dinspre real spre imaginar, dinspre unica istorie care a fost spre multitudinea de reconstituiri posibile. Sistemul de interpretare aplicat cazului românesc în Istorie şi mit…

(Humanitas, 1997) este extins acum la scara întregii istorii.

Alte apariții 1998 în aceeaşi serie

LYNN HUNT (ed.) Noua istorie culturală

PAUL THOMPSON Voci din trecut: istoria orală

ISBN 973-28-0851-9 Foto copertă: LIVIU ANZULATO